

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVII

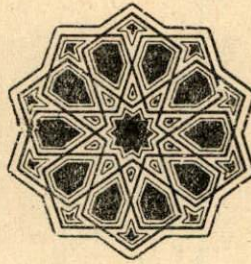


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVII





## İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Prof.Dr. H. ATAY , <i>Kur'ân-ı Kerim ve Kudsiyet</i> .....	1
Prof.Dr. M.S. AYDIN, <i>Sürec Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi</i> .....	31
Prof.Dr. İ.A. ÇUBUKÇU, <i>Biruni</i> .....	89
Prof.Dr. H. YURDAYDIN, <i>İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu</i> .....	97
Doç.Dr. H. ALTINTAŞ, <i>İslâm Düşüncesinde Tasavvuf</i> .....	111
Doç.Dr. M. AYDIN, <i>Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış</i> .....	123
Doç.Dr. S. HİZMETLİ, <i>Tarihi Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi</i> .....	149
Doç.Dr. S. HİZMETLİ, <i>İslâm'ın Derûnî Tezâhürleri</i> .....	177
Doç.Dr. İ. KAYAOĞLU, <i>İslâm'da Adalet Mefhumu</i> .....	201
Doç.Dr. M. ŞİMŞEK, <i>Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar</i> .....	207
Doç.Dr. G. TÜMER, <i>Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı</i> .....	221
Doç.Dr. A. UĞUR, <i>Kemal Paşa Zâde'nin VIII. Defteri</i> .....	265
Doç.Dr. M.S. YAZICIOĞLU, <i>Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Neseî</i> .....	281
Yrd.Doç.Dr. M. BAYRAKTAR, <i>İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk</i> .....	299
Yrd.Doç.Dr. M. BAYRAKTAR, <i>Al-Jahız and the Rise of Biological Evolution</i> .....	307
Yrd.Doç.Dr. S. EROĞLU, <i>Kur'an Hükümlerinin Hukuk Açısından Değerlendirilmesinde metod</i> .....	317
Yrd.Doç.Dr. M. KOŞTAŞ, <i>Doğu Arap Dünyasında Hukukî Modernleşmenin Birkaç Yönü</i> .....	327

Yrd.Doç.Dr. M. KOŞTAŞ, <i>La Laisication De L'Etat Turc</i> . . . . .	339
Dr. M. ATALAR, <i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Kitaphğında Mevcut Bulunan Tarihi Çalışmalarının Listesi</i> ..	347
Dr. M. ATALAR, <i>A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Genel Kitaphğı Yazmalar Bölümündeki Tarih Çalışmaları</i> . . . . .	355
Dr. H. KIRBAŞOĞLU, <i>İbn Haldûn'un "Mukaddime"sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine (I)</i> . . . . .	363
Dr. H. KIRBAŞOĞLU, <i>Mukaddime'ye Yazılan "Giriş" Bir İntihal mi? (II)</i> . . . . .	399
Ar.Gör. Ali YILMAZ, <i>Yeni Tarama Sözlüğü</i> . . . . .	415

## SÜREÇ (PROSES) FELSEFESİ IŞIĞINDA TANRI - ÂLEM İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN

### I. GİRİŞ

#### 1. Değişme ve Süreklilik

Değişme ve sürekliliğin birer felsefe problemi olarak ortaya çıkması, antik Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, özellikle “Tabiat Filozofları” diye adlandırdığımız düşünürlerin faaliyetleri sonucu olmuştur. Milet Okulu’na mensup düşünürlerin dikkatlerini çeken şeylerin başında *değişme* olgusu gelmekteydi. Dünyada her şeyin bir değişme süreci içinde olduğu tartışmayı gereksiz kılan bir hakikat idi. Fakat onlara göre, değişmeden sözedebilmek için değişmeye konu olan bir “şey” den veya “şeyler”den başlamak gerekiyordu. Bu, değişenlerin gerisinde *değişmeyen*i arama çabasından başka bir şey değildi. Neydi bu değişmeyen? Thales bunun su, Anaximander sonsuz bir cevher, Anaximanes hava olduğunu söylüyordu. Her felsefe tarihi öğrencisinin âşına olduğu bu hususa şunun için işaret ediyoruz: Değişme ve süreklilik kavramlarının tartışma konusu edilmesinde hareket noktasını birinci kavram oluşturmuştur. Bu bakımdan, değişme olgusunu dikkate almayan hiçbir felsefe akımı düşünülemez. Fenomenlerin gerisinde varolduğu kabul edilen değişmeyi arama, ya da mistik düşünce akımlarında sık geçen bir ifadeyle, “gelip-geçici olandan kaçma” faaliyetinin bizzat kendisi, değişme hâdisesinin ne ölçüde ciddi bir felsefe problemi olduğunu göstermektedir. Problemin ağırlığını en iyi duyanların başında şüphesiz Heraklitus gelir. Ona göre her şey, sürekli bir değişme ve oluşma süreci içindedir. Olgular ve olaylar dünyası durmaksızın akıp giden bir ırmak gibidir. Heraklitus, Hegel’den yüzyıllarca önce realitenin özünü zıtlığın oluşturduğunu görmüş ve söylemiştir. Zıtlıklar ve akıpgiden oluş ırmağında bu zıtlıkların oluşturduğu birlik: İşte asıl olan bu idi; yani Şey değil, Varlık değil, Oluş’tu.

Bütün bunları söylemek belki kolay, fakat söylenenlerin ortaya çıkardığı problemleri çözmek ise oldukça zordur. Eğer her şey durup dinlenmeden değişiyorsa, insan nasıl bilgi sahibi olacaktı? Bir şey için “o şöyledir” demeye bile vakit bulamadan o şey geçip gitmeyecek miydi? İnsan zihni değişme karşısında şaşırıp kalmak ve kendisini hiçbir şeye dayayamamakla yetinebilir miydi?

Bu ve benzeri soruları ciddi olarak soran ve onlara cevap arayan Parmenides, Heraklitus'un kinin zıttı olan bir düşünce çizgisi geliştirmeye çalıştı: Şöyle ki, Heraklitus'un değişme diye gördüğü şey, bir yarılmadan ibaretti. Ne hareket, dolayısıyla ne de değişme asıldı. Aslı olan, süreklilik idi. Parmenides'in İlk İlkesi tek ve değişmezdi. Hareketi açıklayabilmek için “boşluk” u kabul eden ilk atomcu düşünürler bile şeylerin mahiyetine ilişkin (kalitatif) değişmeyi kabule yanaşmıyorlardı.

Böylece felsefe tarihinin daha ilk dönemlerinde birbirinden büyük çapta farklı iki büyük felsefe akımı gün ışığına çıkmış oluyordu: Bir yandan çeşitli renk ve biçimde karşımıza çıkan ve değişmezlik fikrini temel alan Cevherci (*Substansialist*) metafizikler; öte yandan değişme fikrine ağırlık veren Süreççi (*Proses*) metafizik anlayışları. Ve her iki fikre hakkını vermeye çalışan birçok terkipçi felsefe nazariyeleri. Konu, bugün günümüz felsefesinde de bütün canlılığını korumaktadır.

Platon ve Aristoteles'in sistemli felsefî yapıları, değişme ve süreklilik konusuna daha geniş bir açıdan bakma imkânı buldular. Bunlardan ilki, ikili bir âlem anlayışı geliştirdi. Ona göre, gerçek olma statüsüne sahip ve lâıyk olanlar, sadece idea'lardı. Oluşum süreci içinde olanlar kelimenin *tam* anlamıyla var sayılamazdı. Bu durumda gerçek bilginin neler için söz konusu olacağı ve bu bilgiyi nerede arayacağımız sorusu da açıklık kazanmış oluyordu. Whitehead'in dediği gibi, Platon âlemdeki ilâhî unsurları görmek için gözlerimizi açtı, fakat o, Tanrıyı âleme getirmede bir türlü başarılı olamadı. Sadece Tanrının bir imajı ve idea'ların kopyaları oluş süreci içindeki âleme dahil olmaktadır.<sup>1</sup>

Aristoteles, değişmezliği Tanrıda buldu. Tanrı, onun felsefe tarihi boyunca kullanılan meşhur ifadesiyle, Hareket-Etmeyen-Hareket-Et-tirici idi. Değişme ve çokluk, Aristoteles'e göre reeldir. Her çeşit değişme, güç (kuvve) halinden fiil haline geçiş demektir. Aristoteles bu son görüşü ile Süreç felsefesinin temel çizgilerinden biri olan “açık gelecek” fikrini benimseyen ilk düşünürlerden biri olmaktadır.

<sup>1</sup> Bkz. A.N.Whitehead, *Process and Reality (PR.)*, New York. 1929, s. 318 vd.

Hemen belirtelim ki, felsefe tarihinde değişme-süreklilik ikilisi ile bir başka konu, birlik - çokluk problemi, arasında daima yakın bir münasebet olmuştur. Hatta dinî karakterde olan bazı felsefe akımlarında ikinci konu daha ön plâna çıkmıştır. Gözgeşi, Plotinus'da değişmeyen İlk Varlık'tan değişenlerin nasıl çıktığı sorusu, aynı zamanda Bir'den çok'un nasıl çıktığı sorusudur. Plotinus, problemi, Ortaçağ İslâm, Yahudi ve Hıristiyan felsefesinde de geniş etki uyandıran meşhur Sudûr Nazariyesi (*emanation*) ile çözmeye çalışmıştır. O da değişmezliği esas aldı ve bunu kendi Bir'inde buldu.

Platon, Aristoteles ve Plotinus'un fikirleri yeni bir takım unsurları da içine alarak İslâm düşüncesine girdi. Bilindiği gibi, Farabi - İbn Sina geleneğine bağlı olan filozoflar, İslâmî fikirlerle Yunan felsefesinden aldıkları fikirleri bir terkip içinde sunmaya çalıştılar. Fakat öyle görünüyor ki, bu terkip içinde felsefi unsurlar daha ağır bastı ve "Statik" diyebileceğimiz bir tanrılık anlayışının ortaya çıkmasına yol açtı. Klasik İslâm filozofları da yetkinliği değişmezlikte buldular. Farabi, sözgeşi, Tanrı hakkında konuşurken Kur'an tasvirlerinden çok felsefenin terimlerini kullanıyordu. Tanrı, İlk Sebep'tir, Basit'tir, Mutlak'tır, v.s. örneklerinde olduğu gibi.

Görülüyor ki, Heraklitus'a ve onun izinden gidenlere rağmen bütün değişmeleri değişmeyen bir esasa oturtma çabası daha ağır basmıştır. Parmenides'in Varlık'ı, Platonu'n İdeaları, Aristoteles'in İlk Muharrik'i, Plotinus'un Bir'i ve Farabi'nin İlk Sebep'i değişmezliğin sembolü durumundadır. Buna Kant'ın akledilirler dünyasını, Fichte'nin Mutlak Ben'ini, Hegel'in (oluş ve değişmeyi son derece ciddiye almasına rağmen) Mutlak İdea'sını, her türlü dinamik çağrısına rağmen, Schopenhaur'un Evrensel İradesi'ni, Leibniz'in Monadların Monadı'nı, v.s.yi eklersek, zamanla kayıtlı olmayan değişmezlik fikrinin -ve hatta insan zihninin buna olan hasretinin- ne kadar derinlere kök saldığını rahatça görebiliriz.

Ne varki, değişmeyeni aramak, hatta zihnen ve hissen onun hasretini çekmek ayrı şey, değişmeyenden değişeni, bir'den çoğu çıkarmak, her ikisi arasında tutarlı ve doyurucu bir münasebet kurmak ve bu yolla hem değişmeye, hem de istikrara hakkını vererek problemleri çözmek daha ayrı bir şeydir. Değişme ve süreklilik aynı realitenin iki ayrı yanı durumundadır. Biri olmadan öteki ne düşünülebilir, ne de araştırılabilir. İşte içinde yaşadığımız yüzyılda kaynağını Bergson ve Whithead gibi düşünürlerde bulan Süreç Felsefesi böyle bir anlayıştan yola çıkmaktadır. Bizi burada asıl ilgilendiren, bu felsefenin fizikten biyolojiye, tarihten



sosyoloji ve psikolojiye uzanan çeşitli kol ve etkileri değil, onun Tanrı anlayışının belli başlı bazı özellikleridir. Bugün, Süreç kavramının teolojik uzantılarını en iyi bir şekilde Batı'da Whitehead ve büyük ölçüde onun takipçisi durumunda olan Charles Hartshorne'da, İslâm dünyasında ise Muhammed İkbal'de görmekteyiz. Burada bu üç düşünürü birlikte ele alalım, gelişi güzel bir seçimden kaynaklanmamaktadır. Whitehead, geniş ve cesur kozmolojik sistemi içinde süreç kavramının teolojik boyutlarını en açık bir şekilde gören ve görüşleri ile felsefi teizme yeni ufuklar açan bir kimsedir. İkbal, ileride ayrıntılı olarak gösterileceği gibi, Whitehead –ve bu arada çağımızın Vitalist ve Personalist akımlarından– yararlanmış ve İslâm tefekkürünü yeniden kurma çabasına koyulmuştur. Hartshorne, İkbal üzerinde geniş tetkiklere girmemiş olmasına rağmen, bu ünlü İslâm düşünürünün Süreç felsefesi çevresinde ele alınmasına bizzat ön ayak olmuştur.<sup>2</sup> Whitehead ve Hartshorne'un görüşlerinin Hristiyan ilâhiyat çevrelerindeki yorum ve tartışmaları konumuzun dışında kalmaktadır. Yukarıda Süreç felsefesindeki Tanrı anlayışının “bazı” özelliklerini dikkate alacağımıza işaret ettik. İşte bu “bazı” özelliklerin seçimini yaparken daha çok İkbal'in üzerinde durduğu noktaları esas aldık. Yapmak istediğimiz şeylerden biri de müşterek bir zeminden yola çıkmalarına rağmen, iki ayrı dinî geleneğe bağlı olan düşünürlerin Tanrı anlayışlarını felsefi açıdan karşılaştırmak olduğu için mukayese imkânı olmayan bir takım noktaların dışarıda tutulması tabii olacaktır. Karşılaştırmalarımızda daha çok Whitehead'm görüşleri ile İkbal'in görüşleri esas alınacaktır. Filozof olmanın yanısıra büyük bir Hristiyan ilâhiyatçısı olan Hartshorne'un, kendi deyimiyle “Yeni bir Hristiyan Teizmi” geliştirme çabasını bu makale çerçevesi içinde ele almanın ne imkânı ne de –daha ziyade Hristiyanlığı ilgilendirdiği için– gereği vardır.

## 2. Günümüz Süreç Felsefesinde Âlemin Yapısına İlişkin Bazı Görüşler:

Whitehead'm felsefe problemlerini çözmedeki yaklaşımı açıkça Spekülâtiftir. Fakat söz konusu yaklaşım, genel beşerî tecrübe ile olan bağlantısını asla kesmeden yoluna devam etmek arzusundadır. Nedir

<sup>2</sup> Bir şükran borcu olarak ifade etmek isterimki, benim süreç felsefesine ve bu felsefenin dinî boyutlarına dikkatimi çeken ilk kişi Hartshorne olmuştur. Onu 1968 yılında Londra Kraliyet Felsefe Derneği'nde tanıma imkânı bulmuş ve filozofun adı geçen kuruunda verdiği bir konferansı daha sonra dilimize çevirerek yayınlamıştım. Bkz. *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi*, C.XXIV, s. 205-219.

bu tecrübenin temel özellikleri? Her şeyden önce, tecrübe, aslâ statik değildir. Biz, durup dinlenmek bilmeyen bir değişme sürecini tecrübe etmekteyiz. Tecrübe geçmişte olup bitenlerden etkilenmekte, şu anda kendine özgü bir karakter kazanmakta ve gelecekte olup bitenlere yön vermektedir.

Âlem, topyekûn var olanların oluşturduğu bir varlık sahasıdır. Âlemde hâkim olan, Oluş'tur. Bu gerçeği göremeyen, ya da ona hakettiği önemi vermeyen klasik cevherci metafizik görüş,<sup>3</sup> süreç fikrini savunanlara göre, birçok hatanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Cevhercilik (Substansiyalizm), adından da anlaşılacağı üzere, cevherleri esas alır ve tecrübeyi arazlara bağlar. Bunun mantıkî sonucu şudur: Tecrübe bir şeyin aslî yapısını -Onu "o şey" yapan özellikleri- aslâ etkilemez. Yine cevhercilik, Sebep-Sonuç bağlantısında ağırlığı Sebep'ten yana koyar. Sebep daima aktif, Sonuç ise pasiftir. İşte klasik metafiziğin Tanrıyı "Basit" veya *Esse Ipsum Substans* veya *Fi'l-ul-Mahz* olarak görmesi bundan dolayıdır. Sebep ve Sonuç, bütünlük arzeden süreç içindeki varlığın iki ayrı yanıdır. İmdi Sebebe ağırlık vermek, hele cevherlerin arazlar, olaylar ve süreçle ilgili yanının gelip geçici, ya da görünüşte olduğunu söylemek, yarım yamalak çözüm şekillerini ortaya çıkarmanın ötesine gidemez. Böyle bir yaklaşımı benimsemek, sürece dahil olmayan varlıkların bulunduğu anlamına gelir. Halbuki, cevheri oluşma sürecinin dışına itince, anlamı belirli olmayan bir kavram haline gelir. Dahası var: Bir cevher diğerine araz olamayacağı, onunla *aslî* bir bağlantı kuramayacağı, her Cevher birlik ve mutlaklık arzeden bir karaktere sahip olacağı için içkinlik fikrini, dolayısıyla, bütünlük arzeden "Organik Âlem" anlayışını açıklamak imkânsız hale gelir. Kısacası, Cevherci Metafizik realitenin bir yönünü, değişmezliği temel aldığı için tek taraflı hareket etmiştir. *Süreç ve Realite* adlı baş eserinin bir bölümünü "Proses" kavramının tahliline ayıran<sup>4</sup> Whitehead, "her şeyin akış içinde olduğu" fikrinin, sistemleşmemiş olmakla birlikte, insan oğlunun ortaya koyduğu genel bir görüş olduğunu hatırlatır ve bununla ilgili dinî ve felsefî literatürden bazı örnekler verir. Metafiziğin başlıca görevlerinden biri, işte bu "her şey akış halindedir" sözünün anlamını açıklamaktır.<sup>5</sup> Kanaatimiz-

3 Klasik metafizik ile süreç metafiziği arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz. J.A. Kelles, "Some Basic Differences between Classical and Process Metaphysics and their Implications for the Concept of God", *International Philosophical Quarterly*, XXII, N.1, s. 3-10.

4 Charles Hartsorne, "Whiteheads Idea of God", *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. P.A.Schilpp, La Salle, 1951, s. 547-8. (Bundan sonraki notlarda bu esere sadece editörünün adıyla *Schilpp* olarak atıfta bulunulacaktır.)

5 *PR.*, s.317 vd.

ce bu işi felsefe tarihinde en sistemli olarak yapan kişi de Whitehead'ın kendisidir. O, meşhur bir ilâhinin şu sözlerini iktibas eder:

Benimle kal!

Çabuk çökmektedir akşam.

Whitehead'e göre, ilk cümlede geçen "kalmak", "ben" ve birlikte kalınan "Varlık", sürekliliği dile getiriyor. İkinci cümle ise, bu sürekli unsurları kaçınılmaz bir akışın ortasına yerleştiriyor. Birinciyi esas alanlar "Cevher" in metafiziğini, ikinciyi esas alanlar "değişme ve akış" ın metafiziğini yapmışlardır. Oysa aslında bu iki mısrayı –realitenin bu iki yönünü– birbirinden koparamayız.<sup>6</sup> Kaçınılmaz akışta değişmeyen bir şey vardır. Süreklilikte ise değişmeye kayan bir unsur bulunur.<sup>7</sup>

Whitehead'ın bu sentezi başarıp başaramadığı geniş, hem de hararetli tartışmalara yol açmış olan bir konudur. Bazılarına göre, bütün çabalara rağmen, Whitehead felsefesinde son söz, değişmenin veya sürecindir.<sup>8</sup> Bazılarına göre ise, sentez başarılıdır.<sup>9</sup> Özellikle birinci görüş üzerinde duranlar, Whitehead'ın şu cümlesini iktibas ederek fikirlerini kuvvetlendirmek istemektedirler:

Ne Tanrı, ne de âlem, statik bir tamlığa ulaşır. Her ikisi de nihai metafizik planın (*ground*), yeniliğe giden yaratıcı ilerlemesinin içindedir (pençesindedir).<sup>10</sup>

Bütün var olanlar arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bir şey, öteki şeylerden tamamiyle soyutlanamaz. Klasik metafiziğin savunduğu "ferdi cevher" diye tek başına bir şey yoktur. Tecrid edilmiş bir şey, olgu veya olay, sınırlı düşüncenin arzu ettiği bir "mit" tir. İlişki içinde olmak, her türlü varoluşun esasını oluşturur.<sup>11</sup> Her "bilfiil şey" (*actual entities*) in özü süreçtir. Bu şeyleri ancak onların varoluş ve yokoluş terimleri içinde anlayabiliriz. Sürece katılma, bir şeyin ferdiyetinin yok olması anlamına gelmez. Her gerçek şey veya durum, kendi tabiatı içinde sınırlıdır. Bütün yetkinliği bünyesinde toplayan bir tamlıktan sözedemeyiz. Âlemde en büyük âhenk, birlik arzeden bir geçmişe dayalı olarak

6 PR., s.318.

7 PR., s.513.

8 Bkz. W.B.Urban, "Whitehead's Philosophy of Language and its Relation to His Metaphysics", *Schilpp.*, s.320.

9 C. Hartsorne ve L.Rees (eds.), *Philosopers Speak of God*, Chicago, U.P. 1953, s. 273 vd. Bu esere kısaca PGS. şeklinde atıfta bulunacağız.

10 PR., s.529.

11 Whitehead, *Modes of Thought*, New York, 1938, s. 12-3.

birbirine bağlanmış kalıcı ferdiyetlerin (*enduring individualities*) oluşturduğu âhenktir.<sup>12</sup>

Whitehead felsefesinde sürecin bizzat kendisi reel olmakla birlikte bir “şey” değildir. Sürecin genel karakteri, sürece katılanların ferdiyetlerinden gelir.<sup>13</sup>

Yukarıdaki satırlardan anlaşılıyor ki, Whitehead’ın süreç felsefesi, klasik metafiziğin “Cevherler”ini, “Şeyler” ini değil, oluşum sürecine (*Process of becoming*) katılan “bilfiil şeyler”i (*actual entities*) veya “bilfiil durumlar” ı (*actual occasions*), “olaylar”ı (*events*) esas alır. Bu kavramlar ve bununla ilgili öteki bazı terimler üzerinde kısaca durmak Whitehead felsefesinin temel özelliklerinden bir kısmını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Whitehead, *Süreç ve Reelite*’nin ikinci bölümünde,<sup>14</sup> çoğu ilk kez kendisi tarafından “icad edilen” (!) teknik terimlerinin tariflerini verir. Bu teknik terim icadı, Whitehead felsefesini inceleyen ve değerlendiren düşünürlerin büyük bir kısmının en çok şikâyet ettikleri bir konu olmuştur. Whitehead’i bu yola sürekleyen sebep, felsefede kullanılan teknik terimlerin çeşitli ve bazan da birbirinden oldukça farklı anlamlarla yüklenmiş olmasıdır.

*Bilfiil şeyler* veya “bilfiil durumlar : Whitehead, bu iki terimi aynı anlamda kullanıyor. Bir farkla: Birinci terim aynı zamanda Tanrı için kullanıldığı halde Whitehead ikinciyi Tanrı için kullanmıyor.<sup>15</sup> Bunlar, “nihâi realiteler”dir. Bunlardan daha reel olan başka bir şey yoktur. Bilfiil şeyin ortaya çıkması, belirsizliğin yok olması demektir. Bu şeylerden biri ötekine dayanır. Onlar bir nevi tecrübe damlaları olup karmaşık bir yapıya sahiptirler.

*Kavrayış (Prehension)*. Burada türkçe karşılığını bulmakta tereddüt ettiğimiz “Prehension” kelimesini Whitehead, ön takısını atmak suretiyle “Comprehension” kelimesinden yapıyor. İkinci kelime şuurlu bir anlayış ve kavrayışı dile getiriyor. Oysa Whitehead birinci kelimeyle şuurluluğu gerekli bulmayan ve her türlü “şey” arasında var olan evrensel bir ilgiyi, bağlantıyı, yakalayışı ve kavrayışı anlatmak istiyor. O halde biz, bu denememizde “bir şey öteki şeyi kavrar” derken, bununla sadece şuurlu kavrayışı değil, bu kelimenin ifade ettiği en geniş anlamı

12 Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, 1933, s. 354 vd.

13 *Modes of Thought*, s. 133.

14 *PR.*, s.27 vd.

kastettiğimizi belirtmek isteriz. Hatta burada “kavrar” yerine “duyar” desek, kanaatimizce, yanlış olmaz.

Her bilfiil şey, öteki bilfiil şeyleri “kavrar”. Kendinden önce gelenleri “kavrar”; kendikinden sonra gelenlerce “kavranır”. Böylece şeyler, bir “topluluk” oluşturur. Kavrama ya “pozitif” ya da “negatif” olur. Negatif kavrayışta kavranan kavrayanın yapısına bir unsur olarak girmez. Yani burada bir reddetme vardır. Oysa pozitif kavrayışta bir benimseme söz konusudur. Bunun sonucu olarak bir varlığın ötekini “duyması”, ötekinde “objektifleşmesi” mümkün olur.<sup>16</sup>

Kavrama eyleminde, Whitehead’e göre, üç önemli faktör bulunur: a. Eylemi yapan, gerçekleştiren süje. Yani kendi yapısında kavramayı somut bir unsur olarak bulunduran “bilfiil şey”. b. Kavranan “veri”, c. “Subjektif form”: Yani öznenin veriyi *nasıl* kavradığı konusu. Whitehead bilfiil şeylerin birbirini kavramasını “fiziksel kavrayış”, ezeli objelerin birbirini kavramasını “kavramsal kavrayış” şeklinde adlandırır. Her iki durumda da kavrayış tarzının (Subjektif formun) şuurluluğu ihtiva etmesi şart değildir.<sup>17</sup> Bu, en geniş anlamda bir “duyma” olayıdır. Duyulan bilfiil bir şey duyanın dünyasında “objektifleşir” (*objectification*), yani orada bir gerçeklik kazanır.<sup>18</sup>

*Topluluk (nexus)*: Bilfiil şeyler arasında anlamda bir birlik veya “birliktelik” vardır. Bu birlikte oluş, birliğe katılanlar kadar gerçekliğe sahiptir. Yani, *nexus* ilgisiz bir sıradan birliktelik değildir. İşte bizim hâlis tecrübemizin bize sunduğu ölçü ve olaylar, bu bilfiil şeyler, onların arasındaki “kavrayış” ve onların oluşturduğu “topluluk”tur. Bu “topluluklar” bir takım alt-topluluklara ayrılır. Onlar arasında sürekli bir alış-veriş vardır. Whitehead’in geliştirdiği türden bir Organik Felsefe için bu görüş son derece önemlidir. Buradan daha önce söylediğimiz gibi, klâsik metafizikte anlaşıldığı anlamda bir Sebep-Sonuç ilişkisi söz konusu değildir. Klâsik anlayışta, faal olan, Sebep’tir. Whitehead’in felsefesinde Sonuç da önemli ve faaldir. Her bilfiil şeyde kendisinin ilgili olduğu bütün öteki şeyleri “kavraması” ve fiilin oluşturduğu bir bütünlük vardır. Her bilfiil şey, “karmaşık”tır. Bu, onun *yapısında* vardır; dolayısıyla, terkibi açıklamak için klâsik metafiziğin başvurduğu Yeter-Sebep kavramına gerek yoktur. Zaten Whitehead’e göre, her şeyde, belli ölçüde de olsa, kendi kendisini belirleme (*Self-determining*) gücü vardır.

15 PR., 135.

16 PR., s.66.

17 PR., s. 35.

18 PR., s.34.

*Ezeli Objeler (eternal objects)* : Bunlar, Platon felsefesinde Form'lara veya Kritik Realistlerin Özleri'ne karşılık olup muayyen belirlenmeler (*determinations*) in Salt İmkânları'dır. Ezeli objeler kendiliklerinden hiçbir şeyi belirleyemezler. Onlar, realite karşısında "nötr" durumdadırlar.<sup>19</sup> Whitehead, bu objelere yaratıcı tekâmül fikrini açıklayabilmek için ihtiyaç duyuyor. Maddeden ayrı olarak düşünülebilen bu soyut objeler, yine de maddenin terkinde veya bilfiil varlıkların oluşmasında yer almak (*ingression*) la gerçeklik kazanırlar.<sup>20</sup> Klâsik felsefenin "külliler"i ile ezeli objeleri karşılaştıran Whitehead, birinci terimi, başka sebeplerin yanısıra, felsefe tarihi boyunca kazanmış olduğu farklı anlamlardan dolayı kullanmak istemediğini söylüyor.<sup>21</sup>

Whitehead'in Tanrı kavramını dikkate almadan onun ezeli objelerini ve bunların realite ile olan ilişkisini anlamak mümkün değildir. Filozofumuza göre, Tanrı da bir "Bilfiil Varolan"dır.<sup>22</sup> Ezeli objelerin bütün çokluğu, Somutlaşma-sürecinin (*concrecence*)<sup>23</sup> her merhalesi karşısında derecelenmiş münasebetini Tanrı sayesinde kazanır.<sup>24</sup> Burada daha çok bazı teknik kavramların tarifleri yoluyla açıklamaya çalıştığımız Whitehead'in âlem görüşü, Tanrı kavramının tahlilinden sonra az veya çok bir açıklığa kavuşacaktır. Fakat bu noktaya gelmeden önce öteki iki düşünürümüzün âlem görüşüne de kısaca dokunmamız gerekmektedir.

Hartshorne, âlemin yapısı konusunda büyük ölçüde Whitehead'le aynı görüşü paylaşır. O da âlemi açıkça algılayamadığımız tek tek varlıklardan oluşan organik bir bütün olarak görür. Tecrübemize konu olan, bu varlıkların oluşturduğu topluluklardır. Sözgelisi, bitki ve hayvan hücreleri kısmen kendi kendilerini belirleyen (yaratan) birimler (*units*) dir. "Salt madde", algı tecrübemizin yetersizliğinden doğan bir yanılma sonucu ortaya çıkmış bir kavramdır. Aslında her türlü tecrübe sosyal niteliktedir. Âlemdaki bütün var olanlar, şu veya bu derecede birbirini algılar, "tecrübe eder". Maddî-olan ile maddî-olmayan, zihinsel-olanla zihinsel-olmayanın arasına kalın bir duvarın çekilmesi, düşünce

19 PR., s.70. Krş. s.48.

20 PR., s. 38. Krş. Whitehead, *Science and the Modern World (SMW.)*, New York, Free Press Edition, 1967, s.159.

21 SMW., s. 159.

22 Aslında Whitehead'in kullandığı terime sadık kalarak söyleyecek olursak, Tanrıyı da "Bilfiil Şey" şeklinde ifade etmemiz gerekir. Fakat "Şey" kelimesinin hatıra getirebileceği teolojik itirazları tahmin ettiğimiz için "Varolan" kelimesini kullanmayı daha uygun bulduk.

23 Whitehead' "concrecence" kelimesini "birlikte oluşma", "büyüme" v.s. anlamında kullanır ve bunu da "somutlaşma süreci" ile aynı sayar. Biz, bu yazımızda daha çok ikinci ifadeyi kullandık.

24 PR., s. 248.

tarihinin talihsizliklerinden biridir.<sup>25</sup> Tanrı da dahil olmak üzere her varolan, her olay, çift-kutuplu (*dipolar*) dur.

İkbal de Süreç felsefesinin temel çizgilerini benimsemiş görünmektedir. Bu konuda onun başta Bergson, Whitehead, James Ward olmak üzere asrımızda dinamik felsefe anlayışını benimseyen düşünürlerden etkilediği bir gerçektir. Fakat öyle görünüyor ki, İkbal, henüz Batı felsefesiyle gerçek anlamda temas kurmadan çok önce zaman ve değişme kavramlarına ağırlık veren bir düşünce çizgisi geliştirmeye koyulmuştur. Onu dinamik bir felsefe anlayışına götüren, İslâm dünyasının son asırlardaki durumu ve düşünürün İslâm fikir hayatının tarihî seyri ile ilgili araştırmaları olsa gerektir.

İkbal'e göre, Kur'an tam anlamıyla dinamik olan bir âlem ve ulûhiyet anlayışını savunmaktadır. Bu dinamik görüşün canlılığını yitirmesi, klâsik Yunan felsefesinin etkisinde kalan müslüman düşünürlerin faaliyetleri sonunda olmuştur. İkbal, "Eşarî atomculuğu" diye bilinen fikir akımını, Aristoteles'ci Statik felsefe anlayışına (özellikle bu anlayışın ilâhiyat alanındaki yankısına) bir başkaldırı olarak görür. İkbal'in süreç anlayışını açıklamaya çalışmanın belki de en kolay yolu, onun Eşarî atomculuğuna ilişkin görüşlerinden yola çıkmaktır.

Eşarî atomculuğu Tanrının âlem üzerindeki tasarrufunu güvence altına alan bir anlayışı -ki, bu onlar için felsefî bir konu değil, bir iman meselesiydi- geliştirme gâyesini gütmekteydi. Bu görüşe göre dünya, sayılamayacak ölçüde atomlardan (cevherlerden) meydana gelmiştir. Cevherin özü, varlığandan ayrıdır. Tanrı ona varlık vermeden önce cevher, adeta uyuyan hareketsiz olan bir imkândır. Cevherin varolması, ilâhî kudretin bir tezahürüdür. Cevherlerin birleşmesi mekânı oluşturur. Tanrının yaratması sürekli olduğu - Kur'an'ın deyişiyle, "O her gün ayrı bir işde olduğu" - için her an taze atomlar varlık alanına çıkar.<sup>26</sup> Yine Tanrı sürekli olarak arazları yarattığı için cevherler varlık alanında kalma imkânına sahip olurlar.<sup>27</sup>

Bu atomcu görüşün ortaya çıkardığı iki önemli sonuç vardır, İkbal'e göre: Hiçbir şeyin değişmez bir mahiyeti yoktur; ve bir tek atomlar düzeni vardır. İkbal, bu sonuçların ilkinde büyük bir hakikat payı olduğu-

25 Geniş bilgi için bkz. Hartshorne, "Idealism and Our Experience of Nature Philosophy," Religion and Coming World Civilization: Essays in Honour of E.W.Hocking, s. 70 vd.

26 Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1958, s. 68. Bu esere kısaca R. harfi ile atıfta bulunulacaktır.

27 R., 70.

nu söyler. Gerçekten de tecrübemiz, dünyanın sürekli bir akış içinde olduğunu gösteriyor. Varlığımız, bir halden başka bir hale akıp giden bir süreç içinde oluşur. Fakat bu değişme gelişi güzel bir tarzda değil, bir sistem içinde olur.<sup>28</sup> İşte Eşarî atomcuları, diyor İktbal, âlemdaki bu süreklilik unsurunu yeterince görüp değerlendiremediler. Bu da bilgi konusunda, her türlü değişmeye rağmen sürekliliğini koruyan insan kişiliği meselesinde bir takım güçlükler ortaya çıkardı. İktbal, Eşarî atomculuğundan çıkardığı ikinci sonucu tamamen reddeder. Ona göre, böyle bir sonuç kabul edilirse, ruhu bir çeşit “latif madde” şeklinde düşünmek gerekir ki, bunun sonu maddeciliğe kadar gidebilir.<sup>29</sup>

İktbal’e göre, modern fizik klâsik madde anlayışını ve buna dayanan maddeciliği tamamen yıkmıştır. Whitehead ve Einstein’ın görüşleri, diyor İktbal, bugün artık boşlukta yer tutan ve çeşitli durumlara girerek varlığını sürdüren bir “madde cevheri”nden değil, bir “ilişkiler düzeni oluşturan olaylar topluluğu”ndan sözetmemizi gerekli kılıyor. Burada İktbal’in, Whitehead’in aldığı şu iktibasa yer vermek her iki düşünürün âlem anlayışının birbirine ne kadar yakın olduğunu göstermek için yeterlidir:

“Tabiat dinamik olmayan bir boşluğa yerleşmiş Statik bir şey değil, bir olaylar sistemidir. Onun sürekli olarak yaratıcı akış içinde olan bir mahiyeti vardır ki, düşünce onu birbirinden ayrı ve hareket etmeyen şeyler olarak böler; bölünenlerin karşılıklı ilişkilerinden de mekân ve zaman kavramları doğar.”<sup>30</sup>

Görülüyor ki, cevher olarak düşünülen madde kavramı, İktbal’e göre, artık yerini olay (*event*) kavramına bırakmıştır. Niçin olay? Bu sorunun cevabı, çeşidi ne olursa olsun, süreç fikrini ciddiye alan düşünürler için son derece önemlidir. Şöyle ki, bütünlük arzeden ve dinamizmi daha iyi dile getiren “organizm” kavramına geçiş “şey”i değil, “olay”ı dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Nitekim İktbal, yine Whitehead’e dayanarak “maddenin, yerini organizma kavramına bıraktığını” söyler.<sup>31</sup> Ona göre, bu görüş, Kur’ân tarafından da desteklenmektedir. İktbal şöyle der: “Tabiatın zaman içindeki akış keyfiyeti, tecrübenin en dikkate değer yanı olup bunun üzerinde Kur’ân önemle durmakta... ve Mutlak

28 R., 54.

29 R., 70.

30 R., 34.

31 R., 80.



Realite'nin mahiyetini anlamada en sağlam ipucunu vermektedir."<sup>32</sup> Kur'ân'a göre, "tabiat karşılıklı ilişkiler içinde bulunan güçlerin oluşturduğu bir kozmozdur."<sup>33</sup> Böyle bir görüş, âlemin olmuş bitmiş bir yapı olmadığının, onun tamamlanma süreci içinde bulunduğunun en açık delili olmaktadır.

Ayrıca "olay" kavramı, felsefenin meşhur "iç-bağlantılar" (*internal relations*) konusuna daha iyi bir çözüm getirilmesinde, âlemi Tanrının karşısına bir "muhalafet unsuru" (İkbal'in deyimi) gibi çıkarıp Tanrı-âlem ilişkisinin kurulmasındaki güçlüklerin giderilmesinde, dinî özellik taşıyan Yaratma kavramının açıklanmasında büyük kolaylık sağlamaktadır ki, bu son noktaya "Tanrı'nın Yaratması" bölümünde tekrar döneceğiz.

Eşarî atomculuğunun takdir ve tenkidinden yola çıkan ve tecrübeyi madde, hayat ve şuur olmak üzere üç basamakta -ki bunlar sırayla fiziğin, biyolojinin ve psikolojinin konusunu oluşturur - tahlil etmeye çalışan İkbal, "ruhanî (spiritualist) pluralizm" dediği bir âlem görüşü ortaya atar ve bunun geliştirilmesini "geleceğin müslüman düşünürlerine" bırakır. Bu görüşün temel tezi şudur: Tanrı, "Mutlak Ben" (*Ultimate Ego*) dir. Bu Ben; "benlik" vasfına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık derecelerinde benlik vardır. Varlık mertebesinin en alt düzeyinde bulunan bir atomun bile benliği vardır. Bu "benler", Leibniz'in monadlarından farklı olarak birbirine açık ve birbiriyle sürekli ilişkiler içindedir. Farklı derecelerde kendisini ortaya koyan benlik şuru, dünyada en yüksek noktasına insanda ulaşır. Onun Mutlak Ben'e en yakın bir varlık olmasının, ve Kur'ân'ın onu böylece tasvir etmesinin sebebi de budur. Realite ile benlik şuru arasında kopmaz bir bağ vardır. Bir varlık, kendi benliğinin ne kadar farkında ise, o ölçüde reeldir.<sup>34</sup>

Bütün süreç felsefelerinde olduğu gibi, İkbal'in felsefesinde de zaman kavramı önemli bir yer tutar. Zaten süreç felsefesini klâsik Aristoteles'ci metafizikten ayıran en önemli hususlardan biri de budur. Zaman anlayışının teizmle çok yakın bir ilişkisi vardır. İkbal'e göre, müslüman düşünürler bunu çok önceden farketmişlerdir. Celâleddin Devvânî ve Irakî (Hemedanlı Fahrüddin İbrahim) bunların başında gelir. Sözgelisi Irakî seri halinde zamanın daha ziyade maddî varlıklarla ilgili olduğunu

32 R., 45.

33 R., 80.

34 R., 72.

söylemiş ve seri halinde olmayan bir ilâhî zaman kavramının olduğunu öne sürmüştür. İlâhî zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye bölünmez. Bu, akıp giden bir zaman değildir. Onun başlangıcı ve sonu yoktur. Bundan dolayıdır ki, Irakî'ye göre, Tanrı görülebilen her şeyi bir çırpıda, bölünmez bir idrak fiili içinde görür. İlâhî zaman, Kur'an'ın *Umm-ül-Kitâb* veya *Levh-i Mahfuz* dediği şeydir. Orada bütün tarih, bir tek ezeli "şimdi" içinde toplanmıştır.<sup>35</sup>

İkbal, böyle bir zaman anlayışını "kapalı kâinat" görüşüne yol açtığı için tenkid etmekle birlikte onu Eşarîliğin "atomcu zaman" kavramına nazaran ileri bir merhale sayar. Eşarîlere göre zaman, ardarda gelen "şimdi"lerden oluşuyordu. Her iki şimdi arasında da işgal edilmemiş bir "an" yani bir boşluk vardı. Onlar zamana dışarıdan ve tamamen objektif bir gözle baktıkları ve insanın derûnî tecrübesini dikkate almadıkları için böyle yanlış bir sonuca ulaşmışlardı. Aynı bakış tarzı, İkbal'e göre, Yunan felsefesinde de vardı.<sup>36</sup> Bu görüş, maddî atomlarla zaman atomlarının bir sistem oluşturmasını engeller. Değişmeyi belki açıklayabilir ama sürekliliği açıklayamaz. Böyle bir zaman anlayışını ilâhî varlığa da tatbik etmek imkânsızdır. Çünkü o zaman, Tanrının hayatının zaman içinde oluştuğunu kabul etmek gerekir. Bu yanlış görüşü, diyor İkbal, İngiltere'de Samuel Alexandre *Mekân Zaman ve Tanrı (Space Time and Diety)* adlı eserinde savunmuştur. İkbal'e göre zamanı anlayabilmek için kendi şuurlu tecrübemizden yola çıkmamız gerekir. "Ben", kendisinin iki şekilde, ya da merhalede algılar: Zihnî seviyede ve sezgisel olarak. Zihnî seviyede biz, bir halden öteki hale geçtiğimizi görürüz. Burada hayatımız sanki zaman ipliğine dizilmiş boncuk taneleri gibidir. Fakat bu işin bir yanındır. Öte yandan biz, şuurlu hallerimizin bir bütünlük oluşturduğunu sezeriz. Burada değişme ve hareket vardır, fakat onlardan birini ötekenden ayırmak mümkün değildir. Kısacası değişme, seri halindeki bir değişme değildir. İşte Bergson'un "süre" dediği şey budur. Süre, arka arkaya gelen "an"lardan oluşmaz. O, organik bir bütün olup hem maziye geride bırakmaz, hem de geleceği yaratır. Böyle bir zaman sözkonusu olduğunda geleceği çizilmiş olan bir hat değil, çizilmekte olan bir hat gibi düşünmemiz gerekir. Kapalı evren görüşünden kurtulmak, hayatın yaratıcı ve yeniliklerle dolu hamlesini açıklayabilmek, değişmeyi ve değişme süreci içindeki istikrarı anlayabilmek için zamana sadece objektif açıdan değil –ki bu günlük pratik hayatımız için lüzumludur– subjektif açıdan, yani kendi şuurlu tecrübemizin bize sunduğu veriler

35 R., 75-6.

36 R., 73.

açısından bakmamız gerekir.<sup>37</sup> Böyle bir zaman anlayışının Tanrıya atfedilip edilemeyeceği konusunu ileride ele alacağız.

Burada bir hususa işaret etmeden geçemeyeceğiz. İktibal, kendisi tarafından savunulan dinamik âlem anlayışının ana kaynağının Kur'ân olduğunu söylemekte ve bu görüşünü desteklemek için birçok âyeti iktibas etmekte açıklamakta ve yorumlamaktadır. Yine İktibal, başka isimlere (Devvanî, Irakî v.s.) müracaat ederek görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. Aslına bakılırsa, süreç fikri İktibal'in zikretmediği daha birçok İslâmî kaynaktan da mevcuttur. Değişme olgusu karşısında dinî bir duyguya kapılma, değişenlerin her an ilâhî kudret ve hikmete işaret ettiği fikri tasavvuf literatürümüzün baş konularından biridir. Bunun da temel kaynağının Kur'ân olduğundan şüphe yoktur. Değişme ve yeniliğin, âlemin esasını oluşturduğu fikri, İslâm düşünce tarihinde oldukça yaygındır. Sözcüleri, Mulla Sadra burada akla gelen isimlerden biridir. Bu büyük İslâm düşünürü, *Esfâr* adlı eserinde değişimin sadece arzularla değil, cevherlerde bile olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, bizim "şey" dediğimiz, aslında bir "olaylar yapısı"dır. Âlemde sürekli bir akış vardır ve bu akışta hem form, daha önce varolanları ihtiva eder ve onları aşar. Âlemde hareket, daha genel ve belirsiz olandan daha belirli ve somut olana doğrudur. Tıpkı İktibal gibi Mulla Sadra da süreklilik ve süreç fikrini çıkmaza soktuğu için Eşarîci düşünürlerin geliştirdiği atomculuğu, özellikle de onların *tafra* (hareketin bir noktadan başka bir noktaya "atlaması") anlayışını açıkça reddetmiştir. O da-yine tıpkı İktibal gibi-sürekli değişme fikrini açıklayabilmek için birçok âyeti iktibas etmektedir.

Fazlur Rahman'ın da haklı olarak hatırlattığı gibi, İktibal'in Mulla Sadra'dan ne ölçüde etkilenip etkilenmediği, girişilmeğe değer bir araştırma konusudur. Hatırlanacağı üzere, İktibal'in doktora tezi "İran'da Metafizik'in Gelişmesi" hakkındadır. Dolayısıyla, onun Mulla Sadra'yı tetkik etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. (Biz, Mulla Sadra ile ilgili yukarıdaki bilgileri Fazlur Rahman'ın *The Philosophy of Mulla Sadra* Albani, 1975 s. 97 v.d. ve 108'den aldık. Yazarın *Esfâr*'dan iktibasları şunlardır: *Asfar*, I, 3, s. 116 satır 14; s. 84, satır 1-4 ve s. 82).

Yine İktibal'in önemle üzerinde durduğu "bir şeyin kendine sebep olması fikri -ki Süreç felsefesinin ana görüşlerinden biridir- İslâm düşüncesinin yabancı olduğu bir konu sayılmaz. Özellikle İbn Sina'dan sonra bazı müslüman düşünürlerin bu görüşe yer verdikleri görülmektedir (Bakınız, Fazlur Rahman, a.g.e., s. 69) Meselâ, Kur'ân'ın "Allah her

37 R., 77.

şeyin yaratıcısıdır" (13; 16) âyetinin yorumlanması ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar da özellikle Maturidî Okulu'na mensup bazı kelâmcıların görüşlerini "bir şeyin kendi kendine sebep olması" fikri açısından değerlendirmek, İslâm da Süreç düşüncesinin kökleri hakkında önemli ipuçları verebilir.

İkbal, Klâsik İslâm filozoflarının Aristoteles'in etkisiyle "kapalı-âlem" görüşünü benimsediklerini öne sürüyor. Bu iddiada bir hakikat payı vardır. Fakat denebilir ki, onlar da şu içinde yaşadığımız dünyadaki değişme olgusunun "görünüş"ten ibaret saymamışlardır. Gerek Aristoteles, gerek Farabî geleneğine bağlı düşünürler için "kuvveden fiile çıkma" fikrinin ne kadar önemli olduğu bilinmektedir. Şimdi oluşma sürecini şu veya bu anlamda kabul etmeden kuvve-fiil münasebetini açıklamak mümkün değildir. Bütün bunları, değişme fikrinin İslâm'da önemle ele alındığına işaret etmek için söylüyoruz; yoksa Farabî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarının Süreç felsefesi içinde ele alılabileceklerini ima etmek için değil. Modern mânâda Süreç Felsefesiyle Felâsife'nin görüşlerinin esasta birbirinden farklı olduğu meydandadır.

### 3. Teizm ve Felsefe: Çeşitli Tanrı Kavramlarına Genel Bir Bakış:

Whitehead, gerek kozmolojik nitelikteki felsefe eserlerinde, gerek ölümsüzlük, estetik değer, fikir ve kültür tarihi ile ilgili yazılarında din konusuna büyük önem verir. Ayrıca Dinin Oluşumu (*Religion in the Making*) adlı müstakil bir eser kaleme aldığı da hatırlatmamız yerinde olur. Bu son eserin başlığı bile Whitehead'in din konusuna süreç kavramı ışığında baktığını görmek için yeterlidir.

Whitehead'e göre din, beşerî tecrübenin son derece önemli bir bölümünü oluşturur. Şu anda gördüğümüz olay ve olgular dünyasına ait akışın içinde, üstünde ve ötesinde olanı bize din gösterir. Din, ulaşılmayan ama yine de akıp gitmekte olan her şeye anlam veren nihâî idealin bir müşahede ve mükâşefesidir.<sup>38</sup> Âlemin düzeni, onun hakikatinin derinliği, değeri ve güzelliği; ayrıca hayatın hazı, anlamı ve huzuru, kötülüğün üstesinden gelinmesi v.s. hep birbirine bağlı, hep birbiri içinde olan konulardır. Bu bağlılık, rastgele değil, şu hakikatten dolaydır: Kâinat sonsuz bir hürriyet içinde akıp giden bir yaratıcılığı, sonsuz imkânlara sahip bir formlar sahasını göz önüne sermektedir. Fakat bu formlar ve yaratıcılık, "Kusursuz İdeal Ahenk", yani Tanrı olmadan gerçek bir durum ortaya koyacak güçte değildir.<sup>39</sup>

38 *SMW.*, s. 191.

39 Whitehead, *Religion in the Making*, N.Y. 1956, s. 119 vd.

Whitehead, sadece âlemin süreklilik arzeden unsurlarında değil, değişme olgusunda da dinî bir karakter görür. İnsan tecrübesini bütünüyle dikkate almayan bir felsefe anlayışı, bu karakteri farkedemeyebilir. Felsefenin sadece metafizik anlamda değil, dinî anlamda da âlemdeki "birliktelik" i, akışı, ilgiyi, duyuş ve idraki görüp anlaması ve âlemi ikiye bölmekten kaçınması gerekir. Din gibi önemli bir konu felsefenin dışında kalmaz. İşte Whitehead'ın gerek *Bilim ve Modern Dünya*, gerek *Süreç ve Realite* gibi felsefî ve kozmolojik yapıdaki eserlerinin önemli bir bölümünü din konusuna ayırmasının asıl sebebi budur. O, *Süreç ve Realite*'nin son bölümünün ilk sayfalarında<sup>40</sup> "Felsefî teizm" in kısa bir tasvirini yapar. Felsefî teizmde, diyor Whitehead, çeşitli unsurlar bulmaktayız. Evvelâ, Aristoteles'in "Hareket - Etmeyen - Hareket - Ettirici"si karşımıza çıkar. Ardından dinin "en yüksek derecede Real" olan "Varlık"ı gelir. Bunu söz konusu iki anlayışın karışımından doğan çeşitli görüşler takip eder. Bu sentezci görüşlerin temel tezi şudur: Yaratıcı faaliyetin dışında, her yönüyle reel ve aşkın bir Yaratıcı Kudret vardır. Âlem O'nun bağımsız iradesi sonucu varolmuştur. Ve O'nun buyruklarına uyarak hayatını sürdürmektedir. Bu doktrin, Whitehead'e göre, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın ("Mahometanizm") tarihlerine trajediyi sokan yanıltıcı bir görüştür (*illusion*). Whitehead, şöyle devam ediyor: İslâm'ın doğuşuyla büyük kuruluş döneminin sonuna gelen felsefî teizm içinde üç farklı düşünce çizgisi belirdi: Tanrının "İmparator" bir yönetici şeklinde tasavvuru; Varlığında ahlâkî enerjiyi toplayan bir "Kişi" şeklinde tasavvuru; O'nun felsefî bir "İlke" şeklinde düşünülmesi. Birinci görüş Sezar'a atfedilen bütün özellikleri, en yüce dereceleri ile, Tanrıya atfetti. İkinci görüşü en iyi Yahudiliğin Peygamberlerinde bulmaktayız. Üçüncü görüşün klâsik temsilcisi ise Aristoteles'tir. Ayrıca bu üç görüş arasında çeşitli kombinezonlar kuran birçok felsefî teizm doktrinleri bulunmaktadır. Fakat, diyor Whitehead, Hıristiyanlığın menşesinde, yani Galile döneminde yukarıdaki görüşlere tam olarak uymayan başka bir görüş vardır. Bu görüş, ne "hâkim Sezar" ı, ne "fazlasıyla sert ahlâkçi" yı, ne de "Hareketsiz İlk Muharrik" i ağırlık noktası olarak seçer. O, âlemdeki şefkat unsuruna, âlemin yavaş yavaş ve sükûnet içinde aşk ile faaliyetini sürdürdüğüne, yani Tanrının şefkat ve sevgi unsurlarını taşıdığına ağırlık verir. İmdi aşk, ne hükmeder, ne de hareketsiz kalır; ve o biraz da ahlâk konusunda kılı kırk yapıp sertlik göstermez.

Hartshorne, Whitehead'ın bu tasnifini esas alarak çok daha şümulü bir sınıflandırmaya gitmiştir. O, daha ziyade Thomas Aquinas'ın

40 PR., s. 519.

eserlerinde en geniş ifadesini bulan klâsik felsefî teizmin yeterli olmadığını, Bradley gibi idealist filozofların görüşlerinin ise Tanrı kavramını açıklamaktan büsbütün uzak kaldığı fikrinden yola çıkarak teizm arasında bir orta yolu bulmaya çalışır. “Panenteizm” diye adlandırdığı bu orta yolu, veya kendi deyimiyle, “Sentez”i *İnsanın Tanrı Tasavvuru, İlâhî Relativite* ve *Yetkinliğin Mantığı* adlı eserlerinde ortaya koymaya çalıştı. Hartshorne’un ana gayesi, dinin Tanrı anlayışını, özelliklerini yitirmeden, makul bir metafizik ifadeye kavuşturmasıdır. Ona göre, Platon ve Aristoteles’in metafiziklerinden yola çıkılarak yapılan tahlil ve terkipler, “Felsefenin Tanrısını Dinin Tanrısı”ndan ayırması ve birçok problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hartshorne’un bu iki farklı Tanrı anlayışı ile ilgili bir yazısını birkaç yıl önce dilimize çevirmiş ve yayınlamıştık.\*

Hartshorne, çeşitli Tanrı anlayışlarını dört grupta toplar:<sup>41</sup>

(i) *Ezelî, Şuurlu Varlık*: Aristoteles’in Tanrı anlayışı buydu. Tanrı, kendi varlığının farkında olup âlemi ne bilmekte, ne de ihtiva etmektedir.

(ii) *Ezelî, Şuurlu ve âlemi Bilen Varlık*: Klâsik teizmin Tanrı anlayışı esas itibariyle bu özelliklere sahiptir.

(iii) *Ezelî, Şuurlu, Bilen ve âlemi İhtiva eden Varlık*: Bu da klâsik panteizmin temel görüşüdür.

(iv) *Ezelî Varlık*: Şuurun ve bilginin ötesinde Ezelî olarak Mutlak Varlık. Plotinus’un Sudur nazariyesi böyle bir Tanrı anlayışı öne sürmektedir.

(v) *Ezelî, Şuurlu, Bilen, Zamanla ilgili, âlemi ihtiva etmeyen varlık*: Socinus ve Lequier gibi düşünürlerin savundukları “Temporalist teizm”.

(vi) V’deki özelliklerden ayrı olarak bir de kısmen âlemi ihtiva etme özelliğine sahip ki, James, Birghtman v.s. nin savundukları “Sınırlı Panteizm”.

(vii) Tamamen zaman içinde olan tedricen “Ortaya Çıkan” (Emergent) varlık S.Alexandre’in görüşü.

(viii) Ezelî, Şuurlu, Bilen, (âlemi) İhata Eden, Değişebilen Varlık:

Hartshorne’a göre bu sonuncu görüş “Panenteizm” olup dinin Tanrı anlayışına felsefî açıdan lâyık olduğu önemi veren yegâne doktrindir.

\* Bkz.: A.Ü.İlahiyat Fak.Dergisi, C.XXIV, s. 205-219, Ankara, 1981.

41 *PSG.*, s. 16-7. Krş. Man’s Vision of God (MVG) Hamden, 1964, 354 vd.

Bu iddianın ne ölçüde doğru olduğu konusuna Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili bölümde geleceğiz.

Şimdi gerek Whitehead'in gerek Hartshorne'un bu tasnif ve tasvirleri ile ilgili görüşlerinin hepsini ele almamızın mümkün olmadığı ortadadır. Sözügelisi, Tanrı kavramlarının tasniflerinde niçin yukarıda zikri geçen beş temel özellik alınmıyor da irade, kudret, kelâm, tekvin v.s. gibi sıfatlar alınmıyor? Bu ve buna benzer soruların cevaplarını aramak ve bulmak ancak kitap hacimli bir yazı çerçevesinde mümkün olabilir.

İkbal'in Felsefe -Din İlişkisi konusundaki görüşleri Whitehead'in görüşlerine oldukça yakın görünmektedir. O da dini- gerçek anlamda bilinen ve yaşanan birinci elden dinî tecrübeyi - insan hayatının en önemli ve şümüllü bir fenomeni olarak görür. Onun *Dinî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'nun hemen ikinci sayfasında Whitehead'den şu cümleyi iktibas etmesi aradaki görüş yakınlığının bir ifadesi olsa gerektir: Nazarî yönüyle din, Whitehead'in tanımladığı gibi, 'genel hakikatlerin oluşturduğu bir sistem olup bu hakikatler samimi olarak benimsendiği ve canlılığı içinde idrak edildiği takdirde karakter yapısını değiştirecek bir etkiye sahiptir.<sup>42</sup> Felsefenin din üzerinde hüküm verme yetkisi vardır; ne varki din, felsefenin bu fonksiyonunu gelişi güzel bir tarzda icra etmesine değil, bizzat kendisi tarafından konular şartlar çerçevesinde icra etmesine müsaade eder. Felsefe dini değerlendirirken ona yukarıdan bakamaz. Ashında felsefe Mutlak Realite'yi adeta uzaktan müşaheade eder. Oysa dinin gözü daha yukarılardadır. Birisi *nazariye*, öteki yaşanan, yakından teması şart koşan bir *tecrübe*'dir.<sup>43</sup> O, ne sadece düşünce, ne duygu, ne de faaliyet olup topyekün insanî varlığın bir ifadesidir; terkip edici güce sahip önemli bir güç kaynağıdır. Kendi kendilerini yenileyebilmek için felsefe dine, din de felsefeye muhtaçtır.<sup>44</sup>

İkbal, çeşitli felsefî Tanrı kavramlarının genel bir sınıflandırmasını yapmaz. Ama *Dinî Düşünce*'yi dikkatlice tetkik ettiğimiz zaman onun da Aristoteles'in etkisinde kalan müslüman filozofların "İlk Muharrik" anlayışını, kendi deyimiyle "Panteist Sufilik" in "İçkin Tanrı" telâkkinisi ve Deizmin âlemi dışarıdan seyreden "Mimarî"ni şiddetle eleştirdiği görülür. Hatta denebilir ki dar ve tek-boyutlu Tanrı kavramları, İkbal'i Whitehead ve Hartshorne'dan daha fazla rahatsız etmektedir. Öyle görünüyor ki, Whitehead'in, Kur'an'ın uluhiyet anlayışı hakkında

42 R., 2.

43 R., 61.

44 R., 3.

sağlam bir bilgisi yoktur. Olsaydı, âlemde şefkat ve sevgi şeklinde kendisini gösteren ilâhî fonksiyona ilişkin düşünceyi sadece Hıristiyanlığın Galile dönemine maletmezdi. Ve belki de kudret, adalet ve belli ölçüde bir zorlama olmadan yalnız şefkat ve sevgi ile âlemin hayatının devam edemeyeceği gerçeğini görürdü. Whitehead'ın "trajedi" diye vasıflandırdığı ve "yanıltıcı" bir görüş olarak sunduğu hadise, yani dinin Tanrısının Aristotelesci kategorilerle donatılması, Hıristiyan ve İslâm tarihlerinde farklı boyutlarda hissedilmiştir. Batıda Thomas Aquinas'ın felsefesi Kilise'nin resmî görüşü haline gelmiş, din, yerini büyük çapta teolojiye bırakmıştır. Oysa İslâm'da fikrî gelişme farklı bir çizgiyi takip etmiştir. Kur'an, Tanrı anlayışının İkbâl'in deyimiyle "karartılması", sayısı belli bir düşünürler topluluğunun eserlerinde olmuştur, denebilir. Ama bunu genelleştirmemek gerekir. Kur'an'ın canlı ulûhiyet anlayışı çeşitli yollarla etkisini daima muhafaza etmiştir. İslâm ile teoloji arasındaki ilişki, Hıristiyanlık tarihindeki din ve teoloji ilişkisinden çok farklıdır. Hıristiyanlığın, tarihî seyri içinde bir "teoloji dini" şekline dönüştüğü bir gerçektir. Bu dinin "Galile dönemindeki kökleri" varlığını duyuramayacak ve kendi öz benliğini ortaya koyamayacak ölçüde gölgede kalmıştır.

İkbâl'in Tanrının mahiyeti ve sıfatları ile ilgili görüşlerini açıklarken İslâm'daki farklı ulûhiyet anlayışlarına yeri geldikçe tekrar temas etmek durumunda kalacağız.

## II. TANRI - ÂLEM İLİŞKİSİ

### 1. Tanrının Mahiyeti

Whitehead'in Tanrı anlayışı, alışlagelmiş bir anlayıştan başka deyişle, klâsik bir ilâhiyatçının anlayışından oldukça farklıdır. O, herşeyden önce, ilâhiyatın temel konusu olan "Tanrının Varlığı" ile ilgili 'formel deliller' geliştirme veya mevcut delillere bir değişiklik getirme yoluna gitmez. Whitehead'i asıl ilgilendiren konu, mevcut bilgi ve tecrübelerimizi dikkate alarak Tanrı - âlem ilişkisini açıklamaktır. Whitehead felsefesini din filozoflarının, sözcüğü İkbâl'in gözünde cazip ve değerli kılan da budur. Bilindiği gibi, Whitehead yüzyılımızın en geniş kapsamlı Kozmolojisini geliştiren bir filozoftur. İşte onu asıl ilgilendiren, böylece bir kozmolojinin gerekli kıldığı Tanrı anlayışıdır. Nitekim o, *Süreç ve Realite*'de şöyle der:<sup>45</sup>

45 PR., s. 521.



“Burada geliştirilen metafizik ilkelerin bu noktada nasıl bir Tanrı anlayışını gerekli kıldığını duygularımıza kapılmadan araştırmak zorundayız.”

Whitehead'ın gâyesi Tanrının varlığını “isbat” değil, kendi deyimiyle, Hume'un klâsik teizmin kanıtlamalarını eleştirmek için kaleme aldığı meşhur *Tabii Din Üzerine Diyaloglar*'ına başka bir konuşmacı eklemektedir. Kanaatimizce Whitehead'in bununla anlatmak istediği şudur: Hume'un gerçekten önemli olan eleştirileri, klâsik teizmi hedef alıyor. Oysa Tanrı-âlem ilişkisine başka açıdan - bu durumda Whitehead'in kendi açısından - bakmak pekâlâ mümkündür.

Whitehead'e göre, özellikle felsefede ele alınan Tanrı anlayışları, filozofların genel tutumlarının, başka bir deyişle, *sistemlerinin* bir bölümünü oluşturur. Sözgelisi, Aristoteles'i ele alalım. Onun fiziğinde, diyor Whitehead,<sup>46</sup> maddî şeylerin hareketini devam ettirmek için bazı sebepler gerekli idi. Şeylerin düzenini sağlayan “Sferler” in hareketini devam ettirmek için de bir İlk Muharrik gerekiyordu. Şimdi bugün biz, Aristoteles kozmolojisinin büyük ölçüde hatalı olduğuna inandığımız göre, onun Tanrı anlayışından başka bir anlayışa sahip olmak zorundayız. “Aristoteles'in İlk Muharrik'i yerine biz Tanrı'yı “Somutlaşma-Sürecinin İlkesi” (*The Principle of Concretion*) olarak görmek durumundayız.” Whitehead'in bu ilkesini daha sonra ele alacağımız için onu burada açıklamıyacağız.

Buna rağmen, hemen ilâve edelim ki, Whitehead'e göre, yaşadığı toplumun dinî inançlarının etkisinden bağımsız olarak düşünebilen büyük metafizikçi Aristoteles'in Tanrı anlayışı, dinî gayenin gerekli kıldığı Tanrı anlayışından büsbütün uzak değildir.<sup>47</sup> Öyle görünüyor ki, Whitehead, hem Aristoteles'i hem de Platon'u - tıpkı Farabî ve İbn Sinâ geleneğinde olduğu gibi - bugün birçok felsefe tarihçisinin gördüklerinden daha fazla dindar görmektedir.

Bir ile Çok, Değişmeyen ile Değişen arasındaki münasebetin makul bir ifadeye kavuşturulması, felsefenin baş problemlerinden biri olagelmıştır. Deizm, Panteizm ve teizm gibi dinî karakterdeki felsefî anlayışların, Yaratmacılık, Sudur nazariyesi, Tekâmülçülük v.s. gibi öne sürülmüş çözüm veya açıklama şekillerinin temelinde yatan hep bu problemdir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Whitehead, değişmeyi süreklilikten ayırmanın çeşitli aksak görüşlere ve bu arada farklı Tanrı

46 *SMW.*, s. 174.

47 *SMW.*, s. 173.

anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyler. Bazan Tanrıya bir takım “metafizik komplimanlar” yapılarak (sözgelişi, O’nun Mutlak, Basit, Değişmez v.s. olduğunu söylemek bu cümledendir) Statik bir Tanrı anlayışı geliştirilmiştir. Dünya ise, Tanrı karşısında bir hayal ürünü, bir yanıltıcı unsur olarak düşünülmüştür. Statik olanla değişme ve akış içinde olan arasında kurulmak istenen münasebetin her adımda bir yığın problem çıkardığına hayret etmemek gerekir.<sup>48</sup>

Whitehead bu problemlerin üstesinden gelebilmek için “Çift-kutuplu” (*dipolar*) bir Tanrı anlayışı öne sürüyor. Ona göre bu, aynı varlığı iki farklı açıdan görmek ve anlamaya çalışmaktır. Tanrının, diyor Whitehead, bir değişimin ötesinde kalan, mutlak, ezeli yanı (*vechesi*) vardır; bir de değişme sürecine bağlı olarak değişen, “oluşan” yanı. Filozofumuz, bunlardan birincisini *Primordial Nature*, ikincisini ise *Consequent Nature* olarak vasıflandırıyor. Bu kelimeler için türkçede bulabileceğimiz her karşılığın kulağı tırmalayacağı gerçeğinin tam anlamıyla farkında olarak biz burada onlardan birincisini Tanrının *Aslı Tabiatı*, ikincisini de *Oluşan Tabiatı* ifadeleri ile karşılayacağız. Bazan “Tabiat”, bazan da “Mahiyet” kelimesiyle de ingilizcedeki “Nature”ı (*The Nature of God*) karşılamaya çalışacağız.

Whitehead her bifil şeyi çift kutuplu olarak görür. Ama bu, sözkonusu şeyin bölünebilirliği anlamına gelmez. Onlar, aynı varlığın iki ayrı *Vechesi*’dir.

#### a. Tanrının “Aslı Tabiatı” :

Bu yönüyle Tanrı, âlemin düzenini sağlayan bir Varlık olarak karşımıza çıkıyor. O, metafizik ilkelerin dışında, onların çökmelerini temin eden bir “İlke” değildir. *Nelerin nasıl* olacağı sorusuna Tanrının varlığını dikkate almadan cevap veremeyiz.<sup>49</sup> Daha kudretli bir ulûhiyet anlayışını savunuyor görünen *Bilim ve Modern Dünya*, Tanrıyı *Somutlaşma-sürecinin İlkesi* (*A Principle of Concretion*) olarak takdim etmektedir. Bununla anlatılmak istenen şey şudur: Her *bilgiil durum*, ölçemediğimiz, iç yüzünü anlayamadığımız bir *imkânlar* (*veya kuvveler*) alanına bağlı olarak düşünülmelidir. Her aktüalitede imkânlara bağlı olarak getirilen bir *sınırlama* vardır. Bu sınırlama olmasa, biçim kazanmış bir birlik ortaya çıkmaz. Gerçeklik kazanma, aynı zamanda bir seçme ve seçilme konusudur. İşte söz konusu sınırlamayı koyan Tanrı olduğu için O, aynı zamanda *Nihâî Sınırlama İlkesi* (*Principle of Limitation*)

48 Krş., PR., s. 529.

49 SMW., s. 174.

dır. O'nun niçin bu sınırlamayı değil de şu sınırlamayı empoze ettiği konusunda herhangi bir sebep gösterilemez. Çünkü bu onun tabiatından gelmekte olup böyle bir tabiat için bir sebep öne sürülemez. Bu bakımdan Tanrının varlığı, mutlak irrasyonellik (*Ultimate irrationality*) tir.<sup>50</sup>

Tanrının, Somutlaşma-sürecinin İlkesi olduğu fikri üzerinde, *Süreç ve Realite*'de de durulmuştur.<sup>51</sup> Tanrı, "aslı" yanı ile bütün ezeli objeleri müşahede eder. Bu objelerin ait olduğu sahanın düzeni ve onların değerlendirilmesi İlâhî Hikmet sayesinde olur. Ezeli objelerin kendi aralarında, onlarla bilfiil şeyler arasında ve bu sonuncular dünyasında görülen her türlü ahenk, gerçekleşme süreci, tek kelimeyle yaratıcı faaliyet son açıklama kaynağını Tanrıda bulur. Düzen ve yenilik Tanrının subjektif gayesinin vasıflarından başka bir şey değildir. Biraz ileride söyleyeceğimiz gibi, Tanrının bu fonksiyonu, şeylerin kısmî bir kendi kendilerini belirleme hürriyetine sahip olmadığı anlamına gelmemektedir.

Tanrı, "aslı" yanı ile imkânların oluşturduğu engin âlemin "kavramsal idrakine" (*conceptual realization*) sahip bulunmaktadır. O, hareket etmeksizin âleme hareket verir. Her varolanın tecrübe dünyasında O vardır. Tanrının burada üzerinde durduğumuz yönü "sâf kavramsal bir tecrübe olduğu için şuurlu değildir (gayri meş'urdur)". Burada sadece "zihinsel his" (*mental feeling*) vardır. Oysa şuurluluk için "fizikî his" e (*Physical feeling*) ihtiyaç vardır. Eğer Tanrı sadece bu yöne sahip olsaydı, değişmezliğini, hareket etmeyen muharrik, hür ve ezeli oluşunu, kavramsal yetkinliğini v.s. korur ama Bilfiil Varolan olamazdı; çünkü sadece "aslı" yönüyle onun gerçekliği (*acutality*) eksik olurdu.

Hemen ekleyelim ki, buraya kadar açıklayageldiğimiz özellikleri ile Tanrı, Klâsik anlamda Yaratıcı olmuyor. Sınır koyma ve Somutlaşma-sürecinin ilkesi olma ile yaratıcı olma aynı şey değildir. Whitehead, çok iktibas edilmiş ve daha sonra Yaratma konusunu işlerken tekrar ele alacağımız meşhur bir cümlesinde Tanrı hakkında şöyle diyor: "O dünyayı yaratmaz, korur". "O, âlemin şâiridir".<sup>52</sup> "O, topyekün varolanlardan önce değil, onlar iledir". Zaman içinde gerçekleşme-süreci, ilk gayesini Tanrıdan alır ve kendi kendisini gerçekleştirmeye öylece koyulur.<sup>53</sup> Eğer Tanrının "aslı" yanı olmasaydı, tam bir müphemlik içinde olan durumdan herhangi bir belirli ve kesin bir netice hasil olmazdı.<sup>54</sup> Pekâlâ,

50 *SMW.*, s. 178.

51 *PR.*, s. 522 vd.

52 *PR.*, s. 526.

53 *PR.*, s. 374.

54 *PR.*, s. 523.

bu durumda Tanrı, tıpkı klâsik teizmde olduğu gibi, yegâne otorite olmuyor mu? Whitehead'in bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. Ona göre, "eğer şöyle bir ifade tarzını tercih edecek olursak, diyebiliriz ki, Tanrı ve gerçek âlem, tâze gerçekleşme-sürecinin ilk safhasını birlikte oluştururlar."<sup>55</sup> Whitehead'in Organizm Felsefesinde Tanrı *zorlamaz, iknâ eder*.<sup>56</sup> O, "aslı" yani kavramsal bir idrake sahip olmakla birlikte burada Whitehead'in şevk (*appetition*) diye adlandırdığı formların (ezeli objelerin) gerçeklik kazanması istikâmetinde itici bir arzu vardır. Gerçekleşme-süreci istikâmetindeki bu şevk, bilfiil varlıklara ihtiyaç duydukları bütün "subjektif formları" verir. Tekrar edelim: Onun gerçekleşme-sürecinin ilkesi olması bundan dolayıdır. Tanrı her şeyi duyar; her bir bilfiil şey de Tanrıyı duyar. Bu yolla Tanrı kendi inayetinin etkisini âlemde duyurur. Bu, şefkat ve merhametle duyurulan bir etkidir. "Aslı" yönü ile Tanrı "duygu için son derece çekici bir güçtür."<sup>57</sup> Whitehead'in "duygu" terimine verdiği özel anlamı hatırlayarak başka bir şekilde ifade edecek olursak, Tanrı "olumlu kavrayışların (*positive prehensions*) çekici yönü olmaktadır. Tartışma konusu olan yön açısından bakıldığında, Tanrı için "mâzi" diye bir şey yoktur. O, "Evvel" dir. Kavramsal duyguya sahip olduğu ve bütün imkânlar dünyasını bir çırpıda kavramsal tarzda müşahede ettiği için burada sevgiden veya nefretten sözedilmez. Tanrının kavramsal kavrayışı, hiçbir şarta bağlı olmayan yaratıcı bir faaliyettir. Burada Tanrı, tarihin seyri ile doğrudan ilgili değildir. Tarihin belli bir seyri -veya gerçek dünyamızın *hususiyetleri* onun "aslı" tabiatını gerekli görür; ama onun tabiatı bunları gerekli görmez.<sup>58</sup>

#### b. Tanrının "Oluşan" (Consequent) Tabiatı :

Tanrı, sadece "aslı" hususiyeti olan bir varlık değildir. O, "Evvel olduğu kadar olduğu kadar "âhir" dir de. Evvel'dir; çünkü, daha önce işaret ettiğimiz gibi, her türlü yaratıcı faaliyetin ön-şartı, O'nun "aslı" yanıdır. O, "âhir" dir; çünkü her şey Tanrıyla ilişki içindedir. Bir şeyin başka bir şeyle *ilgili* olması, ilgi düzenine girenlerin birbirini etkilemesi demektir. Gerçek anlamda Bilfiil Varolan Tanrı da Somutlaşma-sürecinin her safhasını duyar, kavrar. Böylece âlem bütünüyle Tanrıda "objektifleşir". Tanrı, her bilfiil şeyin gerçek dünyasını paylaşır. Somut-

55 PR., s. 374.

56 PR., s. 520. Kır.B.L. Whitney, "Process Theism: Does a Persuasive God Coerce?", *The Southern Journal of Philosophy*, XVII, s. 133-143.

57 PR., s. 522.

58 PR., s. 70 ve s. 522.

laşma sürecinin ürünü olan her şey, Tanrının hayatına yeni bir unsur olarak girer.<sup>59</sup> Böylece âlemin yaratıcı ilerleyişi, ifâdesini Tanrıda bulur. Tanrı, bir yönüyle, akıp giden sürecin içinde olur; ve bu yön süreçle birlikte “değişir”, “oluşur”. Artık burada “kavramsal kavrayış” değil, “fiziksel kavrayış” söz konusudur. Dolayısıyla bu yönüyle Tanrı şuurlu olup, kendi fiziki duygularını yine kendi aslı kavramları üstüne örer.<sup>60</sup> “Oluşan” yön, zaman içinde akıp giden dünyadan kaynaklanan fizikî tecrübeye bağlı olarak doğar “ve aslı” yön ile kaynaşır. Bu durumyla “oluşmakta olan” İlâhî tabiat, belirlenmiştir, tam değildir, neticedir, ‘sonsuzla değin devam eder’ (*everlasting*), tam anlamıyla aktüel ve şuur-ludur.” Tanrının kendi “aslı” tabiatından gelen subjektif gâyesinin yetkinliği, O’nun “oluşan” yanına dahil olur. Burada asla bir kayıp, bir engelleme yoktur; dünya, bütün fonksiyonları ile birlikte, Tanrı tarafından her an hissedilir. Bu, onun Tanrıda *objektifleşmesi* ve dolayısıyla “ölümsüzleşmesi”dir. Bütün gerçek varolanlar, bütün durumlarıyla –acıları, başarıları, başarısızlıkları ile– ilâhî subjektif gâyenin hikmeti ile duyulur, kavranır. Burada Tanrının fonksiyonu şöyle bir imaj altında tasavvur edilebilir: Hiç bir şeyin kaybolmaması için âlem üzerindeki şefkatli ihtimam. Tanrının “oluşan” yanı, onun âlem hakkındaki hük-müdüdür. O, dünyayı, dünya O’nun hâlihazır hayatına akıp gittikçe, korur. Yine şöyle bir teşbih (imaj) Tanrının “Oluşan” yanını anlamamıza yardımcı olabilir: O, sonsuz bir Sabra sahiptir. Bu sabır, evrenin şu üçlü yaratıcı faaliyeti ile ilgilidir: (i) Sonsuz bir kavramsal idrak ve gerçek-leştirme. (ii) Dünyanın zaman içindeki oluşmasında hür fiziksel gerçek-leşmelerin müteaddit kaynaşma ve dayanışması. (iii) Aktüel olanla aslı mahiyet itibariyle kavramsal olanın birlik ve beraberliği. Bu üçlü faa-liyetin mahiyeti üzerinde düşünmek, Tanrının sabrını tasavvur etmek demektir.<sup>61</sup> Şeylerin salt gücü fiziksel süreçlerin bulunduğu alanda yer alır ki, bu, bifiksel oluşumun enerjisidir. Tanrının rolü, yapıcı güçle ya-pıcı gücün, yıkıcı güçle de, yıkıcı gücün karşısına çıkıp mücadele etmek-te değil, kendi aslı ahenginin sonsuz rasyonelliği ile faaliyette bulun-makta yatar.<sup>62</sup> Yukarıda da söylediğimiz gibi, “Tanrı dünyayı yaratmaz, onu korur; veya, daha doğrusu, O, âlemin şâiri olup ona kendi hakikat, güzellik ve iyilik temaşası içinde müşfik bir sabırla klavuzluk eder.”<sup>63</sup>

59 PR., s. 523.

60 PR., s. 524.

61 PR., s. 524-5.

62 PR., s. 525-6.

63 PR., s. 526.

Whitehead, Tanrıyla ilgili bu girift tahlillerinden hemen sonra<sup>64</sup> konuyu tekrar "süreklilik" ile "akıp-gidiş" e getirir. Bunları birbirinden ayırmanın nasıl yanlış Tanrı ve âlem anlayışlarına yol açtığını örneklerle açıklar. Bu konuya kısmen de olsa yukarıda temas ettik. Problemi tek yönlü değil, çift yönlü almaya çalışmamız gerekir, diyor Whitehead. Bir yandan değişme, öbür yandan süreklilik problemi diye bir şey yoktur. Problem iki yönlüdür: Sürekliliği olan aktualite kendi tamlığı için değişmeye muhtaçtır; değişmeyi içeren aktualite de tamlığı için sürekliliğe muhtaçtır. Bu, Tanrı-âlem ilişkisini de anlamamıza yardım eden bir hususdur. İkili problemin birinci yarısı, Tanrının zaman içinde akıp giden âlemden "oluşan" yanını çıkararak "aslı" yanını tamamlaması ile; ikinci yarısı ise, her bilfiil şeyin Tanrı tarafından duyulmak, ilâhî varlıkta objektifleşmek (ölümsüzleşmek) suretiyle kendisini tamlığa kavuşturması ile ilgilidir. Varolanların ölümsüzlüğü için Tanrının her iki yanı da gereklidir: Onlar, "oluşan" ilâhî tabiatta ölümsüzleşirken, Tanrının akıp giden âlemlerle ilgisinden kaynaklanan ve başlangıç safhası için gerekli olan subjektif gâye ile donatılmış yaratıcı tempo da ilâhî "aslı" yan sayesinde durmadan yeniden kurulur.<sup>65</sup>

Whitehead, bütün bu açıklamalarının sonunda Tanrı-âlem ilişkisini bir takım antitezler (ki varlık kategorilerinin çeşitliliğinin ihmali, onların bir iç-tutarsızlığa sahip olduğu izlenimini verir) şeklinde dile getirmeye çalışır.<sup>66</sup>

Tanrının sürekli olduğunu fakat âlemin durmadan değiştiğini söylemek de, âlemin sürekli olduğunu fakat Tanrının değiştiğini söylemek de doğrudur.

Tanrının bir, fakat âlemin çok olduğunu söylemek de, âlemin bir fakat Tanrıda çokluğun bulunduğunu söylemek de doğrudur.

....

Âlemin Tanrıda içkin olduğunu söylemek de, Tanrının âlemde içkin olduğunu söylemek de doğrudur.

O halde: Tanrı - âlem ilişkisi karşılıklıdır. Tanrının sevgi ve inâyeti âlemde bütün varolanlar ile. Bu âlemde olup biten, melekût âlemine intikâl etmekte ve âlem-i melekûtta olanlar tekrar bu âleme geri dönmektedir. Âlemdeki sevgi, melekût âlemine çıkmakta, melekût âlemindeki sevgi âleme taşmaktadır. Bu anlamda, Tanrı en büyük Yol-destir; anlayan ve acıları paylaşan büyük bir dosttur.<sup>67</sup>

64 PR., s. 526 vd.

65 PR., s. 527.

66 PR., s. 528.

67 PR., s. 532

Şimdi, Whitehead'in Tanrının her iki yönü hakkında öne sürdüğü ifadeleri birlikte dikkate alarak şunları söyleyebiliriz:

Tanrı, Whitehead'ın kozmolojisini tamamlamak için bir *ilke* olarak ise karışmıyor. O'nun varlığı, durmadan yenileşme içinde olan gerçekleşme sürecinin her safhası ile ilgilidir. Tanrı olmadan imkânlar dünyasına bir sınır konması, dolayısıyla somutlaşma sürecinin başlatılması mümkün olmazdı. Her şeyden önce, ister potansiyel, ister aktüel durumda olsun, her şey tecrübenin konusu olmak zorundadır. Eğer Tanrı olmasaydı, engin potansiyel dünyanın tecrübenin konusu olması söz konusu edilemezdi. Yine Tanrı olmasaydı potansiyel âlem ile aktüel âlem arasında bir ilişki, bir tutarlılık ve birlik olmazdı. Kaldı ki, aktüalite'den söz edebilmek için fâil (*agent*) durumda olan ve büyük harfle yazılması gereken bir Aktüel Varlık'ın mevcudiyeti şarttır. Tanrı olmasa, düzenlen, yenilikten, potansiyel halden aktüel hâle geçişten söz edemezdik. Yine Tanrı olmasaydı, âlemin sevgi, şekfat ve sabırla muhafaza edilmesi - ve pek tabii 'ölümsüzlük' - mümkün olmazdı. Bu cümleleri daha da artırmak mümkündür. Fakat bu kadarı bile Tanrının varlığının Whitehead felsefesindeki yeri ve önemini ifade etmek için yeterlidir.

Whitehead Tanrıyı tasvir ederken çok kere klâsik teizmin kavramlarından farklı kavramlar kullandığı için, felsefeden çok farklı yorumlara sebep olmuştur. Bazılarına göre, Whitehead'in Tanrısı sınırlıdır, geleceği bilmez, kelimenin tam anlamıyla yaratıcı değildir, sâdece iknâ eder, yeterli ölçüde kudretli değildir, sadece bir yönüyle basit ve mutlaktır, ferdiyeti belirgin değildir. Kısaca söylenecek olursa, Whitehead sistemindeki Tanrı, dinî tecrübenin gerekli saydığı birçok özelliğini yitirmektedir. Whitehead genel felsefi sistemine ve bu arada Tanrı görüşüne yöneltilen itirazlara, ömrünün son yıllardaki hastalığı ve başka sebeplerden dolayı cevap verme imkânı bulamamıştır. Bu mümkün olsaydı, bazı konularda bugün daha geniş açıklamalara sahip olurduk. Fakat şu kadarını hemen söyleyelim ki, Whitehead felsefesinde Tanrı *dini* (yani kutsal metinlerde belirtilen) özelliklerini yitirmekten çok *felsefi - kelâmî* metinlerde zikredilen özelliklerini yitiriyor. Bunun da bir "kayıp" olduğunu söylemek pek kolay görünmemektedir.

Hartshorne, Whitehead'in izinden giderek Tanrının bir "Soyut", bir de "Somut" yanının olduğunu söyler. Soyut haliyle Tanrı, değişmez ve etkilenmez; ikinci haliyle etkilenir, değişir. Tanrı, "ibadet edilmeye lâyık bir varlık" olup hiçbir varlığın kendisine ulaşamayacağı ölçüde *yetkindir*, (*unsurpassibly excellent*). Bu yetkinlik, klâsik anlamdaki yetkinlikten farklıdır. Klâsik teizmin yetkinliği, Hartshorne'a göre,

“donmuş” bir yetkinliktir. Burada ilâhî hayata hiçbir şey eklenmez. Oysa “Panenteizm” diye adlandırılan teizm çeşidinde yetkinlik, dinamiklidir. “Tanrı Yetkindir” demek, hiçbir varlık mükemmellikte O’nu geçemez, “O’nun rakibi yoktur” demektir. Âlemde gerçekleştirilen her kıymet, O’nun bilgisi ve sevgisince kucaklanmakta, ilâhî hayatta yer almaktadır. Bu durumda olan başka bir varlık daha yoktur. O halde Tanrıdaki değişme, öteki yaratıklarda olduğu anlamda bir değişme değildir. Yetkinlikte Tanrıyı geçen, yine Tanrının kendisidir. Bu, yetkinlik içinde bir halden başka bir hale geçiştir.<sup>68</sup>

Klâsik teizm “selbî” bir yolla Tanrıyı yüceltmeye çalışır: Tanrı, sonlu değildir, değişir değildir v.s. Bu gibi ifadeler, Tanrıyı sınırlamaktan kaçınmak içindir; oysa bu yol, başka bir açıdan, başka sınırlar getirmekte, Tanrıyı boş ve fonksiyonu olmayan bir soyut varlık durumuna sokmaktadır. Bunu önlemek için, Hartshorne’a göre, *İkili Aşkınlık İlkesi* (*Principle of Dual Transcendence*) ni benimsememiz gerekir. Sonlu-Sonsuz, Basit-Mürekkebe, Değişme-Değişmeme, Mutlak-İzâfî, Sebep-Sonuç terimlerinin, yani her iki kutbun hakkını en iyi bu ilke verir: “Tanrı bir anlamda Mutlak, bir anlamda İzâfî”dir, v.s. Böyle bir ifade, çelişik değildir. “S” ‘P’ dir” ve “S’ ‘P’ değildir” önermeleri, eğer “P” nin “S” ye farklı bakımlardan izâfe edildiği belirlenebilirse, tutarlı olabilir.<sup>69</sup>

Yukarıdaki çift kavramları, zıt kavramlar olarak düşünmemek gerekir. Burada Whitehead’i çok yakından izleyen Hartshorne’a göre, onlar, birbirini tamamlar. Gerçi bu tamamlama, simetrik değildir. Meselâ Soyut-Somut ilişkisinde, ikinci terimin birinciyi içerdiği anlamda, birinci terim ikinciyi içermez. Aristoteles metafiziğinin etkisi ile gelişen klâsik Hıristiyan teizmi, “Oluş” u değil “Varlık” ı temel aldığı için çift-kavramlardan birini (Sebep, Mutlak, Basit v.s.) alıp ötekini reddetti. Oysa Oluş’un temel alındığı Süreç Teizmi, her iki terimi koparmadan birlikte düşünmek zorundadır. Hartshorne, bir bakıma, özellikle Bradley gibi filozofların klâsik anlayışını tersine çeviriyor. İdealist metafizikte aslanan, gerçek anlamda reel olan Mutlak’tır. Dinin Tanrısı ‘Sembolik’ tir. Soyut kavramla düşünme imkânına sahip olmayanların anlayabilecekleri bir ifade tarzıdır. Süreç felsefesinde ise durum tersinedir: Aslanan, dinin Tanrısıdır; felsefenin Mutlak’ı ise bundan çıkarılan bir “Soyut fikir” dir.

68 Hartshorne, “Whitehead’s Revelutionary Concept of Prehension”, *International Philosophical Quarterly*, XIX, 1979, s. 261. vd.

69 Aynı yer.



Hartshorne'a göre, iki yönlü Tanrı anlayışı, başka bir deyişle *Panenteizm*, hem *Deizm*'in, hem de *Panteizm*'in hatalarından uzak kalmaktadır.<sup>70</sup> Deizm, Tanrıyı Mutlak Sebep olarak görüyor. Bu ifade yanlış değil, ama deizmin ona verdiği anlam farklıdır. Deizm Tanrıyı her türlü etkiden uzak sayıyor; dolayısıyla Tanrı, her türlü ilişkiden de uzaktır: Evrenin Sebep'i oluyor, fakat evreni bütünüyle ilâhî varlığının dışında tutuyor. Panteizme gelince, diyor Hartshorne, o da deizmin salt aşkınlık fikrinin tersini öne sürüyor. O, bir tür *Pandeizm* olup sıradan sebepler-sonuçlar toplamını ilâhî mahiyetin ayrılmaz yanı olarak görüyor. Bu görüşte Tanrının bir 'Sebep' olduğu fikri açıklanamaz hale geliyor. Gerçi hemen hemen her panteist görüşte, diyor Hartshorne, "Güçlü panenteistik motifler görülmektedir". Fakat mistiklerin çoğu "ben yoksam Tanrı da yoktur" gibi bir düşünce içindedirler. Panenteist, bu görüşü kabul edemez. Çünkü öyle bir görüşten yola çıkıldığı takdirde, her şeyin ilâhî varlıkta *aslı* bir mahiyet taşıdığı fikrini de kabul etmek gerekecektir. Burada karşılaştırma konusu olan üç görüşün sürece bakışını şöyle özetleyebiliriz:

Panenteizmde Süreç veya Oluş ilâhî hayat içinde reeldir. Klâsik teizmde Tanrının dışında reeldir. Panteizmde ise bir bakıma reel değildir. Fakat eğer "reeldir" diyecek olursak, bu, Tanrıda reeldir.<sup>71</sup>

Her panteist, yarı-gönüllü bir panenteisttir. Meselâ, Spinoza klâsik teizmden uzaklaşmış olmasına rağmen Panenteizmi tam olarak benimseyememiştir. Yine her teizmde açık veya kapalı panteist ve panenteist "motifler" vardır.<sup>72</sup>

Panenteizm, iki-yönlü Tanrı fikriyle hem Tanrıyı bütün öteki varolanlardan ayırabiliyor, hem de varolan herşeyin ilâhî mahiyetçe kuşatılmasını temin ediyor. Mutlak-Relatif Tanrı telâkkisi, Tanrıyı özü itibariyle ('Mutlak' sözü bunu dile getirir) bütün öteki varlıklardan ayrı olarak düşünmemizi, ilişkisi itibariyle de bütün öteki varlıklarla birlikte düşünmemizi sağlıyor.

Hartshorne, iki-yönlü Tanrı kavramını açıklayabilmek için bazan "Öz" (*essence*) ve "araz" (*accident*) gibi klâsik terminolojiyi kullanır. "Öz" ile anlatmak istediği, Tanrının, ihtiva ettiği varlıklardan soyutlanarak düşünülebilen ferdiyetidir. Öteki varlıkların ilâhî varlığa katılması, ilâhî öze ilişkin bir mesele değildir. Onlar olmadan da Tanrı "kendi

70 *MVG.*, s. 347 vd.

71 *PSG.*, s. 163.

72 *PSG.*, s. 197.

başına varolan” şeklinde düşünülebilir. İmdi, arazların ilâhî varlıkta yer alması, Tanrının da aynı tabiatta olması gerektiği anlamına gelmez. Odaları küçük diye bir bina küçük olmaz; başkalarının hatalı görüşlerinin farkında olan bir insanın düşüncesi hatalı sayılmaz. Binayı veya düşünceyi, odaların ve düşünce objelerinin üstünde, bir anlamda aşkın olarak ele alabiliriz.<sup>73</sup> Ve bu yolla deizm ve panteizm çıkmazından da kendimizi kurtarabiliriz. Bu durumda “Tanrı içkin mi, yoksa aşkın mı?” sorusu cevap bulmuş oluyor mu? Hartshorne’a göre, soruyu bu şekilde ortaya koymamak gerekir: “İçkindir” demek de “aşkındır” demek de meseleye çözüm getirmemektedir. “Hem içkin, hem de aşkındır” demek de başka bir sürü problemin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Panenteizmin cevabı şudur: Âlem, ilâhî iki yönden *birine* göre içeride (mündemiç), *birine* göre ise dışarıda kalır; ama *her iki* yönüyle birlikte düşünüldüğünde ilâhî varlıkta her şey içkindir.<sup>74</sup>

Bu söylenenler birlikte dikkate alınır, diyor Hartshorne, Panenteizmin, yani süreç kavramı ışığında formüle edilen teizmin, çağımızda rağbet gören dinî-felsefî akımların iyi yanlarına yer verdiği, sakıncalı yanlarını dışarıda tuttuğu görülür. Sözgelisi, Süreç düşüncesinde her varolanın, belli bir ölçüde de olsa, “kendi-kendini yaratması” (*self-creation*) fikri vardır. Bu, varoluşculuğun esprisinin dikkate alındığı anlamına gelir. Proses düşüncesinin üzerinde önemle durduğu *ilişki, ilgi* v.s., “Ben-Sen” münasebeti şeklinde bir “Tanrı-İnsan Buluşması (*Encounter*)” fikrini esas alan ilâhiyat akımının bazı özelliklerine yer verdiğini gösterir. Ayrıca, Süreç felsefesinin klâsik felsefenin epistemolojisinin önemli bir kısmını koruduğunu, böylece felsefede devamlılığı sağladığını da ilâve etmek gerekir.<sup>75</sup>

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Bu kadar lehte puana rağmen, Tanrı hakkında düşünür ve konuşurken niçin Mutlakçı, tek-kutuplu bir dil kullanmakta ısrar ediyoruz? Hartshorne’e göre, bunun çok çeşitli sebepleri vardır. Her şeyden önce, insan zihni, basite yönelme yatkınlığı içindedir. Tanrıyı tek yönlü bir varlık olarak düşünmek, her iki yönünü birlikte düşünmekten daha kolay gelmektedir. İkinci olarak, “Zorunlu varolan”, “Mutlak Varlık” v.s. şeklinde ifadelerle Tanrının yüceliğinin daha iyi bir şekilde dile getirildiği kanaati durumdadır. Üçüncü olarak, her şeye hâkim yegâne varlık fikrinin insanda uyan-

73 PSG., s.4-5 ve s. 82.

74 PSG., s. 506.

75 J.Smith, Themes of American Philosophy, New York, 1970.

dırdığı bir takım duyguları da düşünürsek, yukardaki sorunun cevabı daha bir açıklık kazanır.<sup>76</sup>

Şimdi Whitehead ve Harthorne'un Tanrının mahiyetine ilişkin bu görüşlerini dikkate alarak sözü İkbâl'e getirelim.

İkbâl'in sürekli bir oluşma ve gelişme içinde olan âlem anlayışını benimsediğine daha önce işaret ettik. Hartshorne onu "Modern Panenteistler" arasında sayıyor. Yani kendi ulûhiyet kavramları tasnifine esas aldığı beş temel özelliği -Ezelî, Şuur Sahibi, Bilen, İhata Eden ve Değişebilen- İkbâl'in Tanrı anlayışında da görüyor.<sup>77</sup> Gazzalî'yi ise klâsik teizmin en tutarlı bir temsilcisi olarak ele alıyor.<sup>78</sup>

Hartshorne'un bu tesbitinde ne ölçüde haklı olup olmadığı Tanrı kavramı ile ilgili tahlillerimizin sonunda anlaşılacaktır. Ona kalırsa, "klâsik teizm, hiçbir müşahhas dini tam olarak ifade edemez. O halde, İslâmın (İkbâl tarafından ortaya konan) panenteist bir yorumu bize mânâsız ve garip görünmemektedir."<sup>79</sup> Eğer İkbâl, sadece Whitehead, Bergson v.s. gibi Batı filozoflarına dayanarak Tanrı hakkında panenteist bir dille konuşsaydı, Hartshorne "İslâmın panenteist yorumu" şeklinde bir ifade kullanmazdı. Onu böyle bir ifadeyi kullanmaya götüren şey, İkbâl'in" açık ve samimî olarak İslâmî kaynaklara (özellikle de Kur'ân'a) defalarca atıfta bulunmasıdır.<sup>80</sup> Demek oluyor ki Hartshorne, temel İslâmî kaynaklara dayanarak panenteist Tanrı kavramını savunduğu için İkbâl'i takdir etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla İkbâl, ilâhî mahiyette herhangi bir ayırımı gitmemiştir. O, kendi deyimiyle, Kur'ân'ın ulûhiyet anlayışını savunmakta, deizmin, "Panteist sûfilîğin", Klâsik İslâm felsefesinin ve birçok kelâmının ulûhiyet anlayışlarını farklı derece ve açılardan eleştirmektedir. Hartshorne, İkbâl'in, işi "Çift-kutuplu" ilâhî mahiyet anlayışına kadar götürmediğini görmekte, ama yine de *Dinî Düşünce*'nin çift kutupluluk görüşünün "motiflerine" yer vermesini "ilham verici" bulmaktadır.<sup>81</sup>

İkbâl, Tanrının "herşeyi ihtiva eden Ben" (*all-inclusive-Self*) olduğunu söylemekte, âlem sözkonusu olunca da onu yer yer "Tanrının

76 PSG., s. 2 vd. Krş. MVG., s. 85 vd.

77 PSG., s. 17.

78 PSG., s. 107.

79 PSG., s. 294.

80 PSG., s. 294.

81 PSG., s. 297.

davranışı” (*behaviour of God*), “Tanrının etkileri” (*effects of God*), v.s. gibi ifadelere yer vermektedir. O, karakterin insan benliği karşısındaki durumu ile âlemin Tanrı karşısındaki durumu arasında bir benzetme yapıyor ve Kur’ân’ın “sünnetullah” tabirine işarette bulunuyor.<sup>82</sup> Buna rağmen, hiçbir yerde âlemde olup bitenlerin ilâhî hayatta bir zenginliğe, bir katkıya sebep olduğunu söylemiyor. Söylememesine rağmen bu sonucu onun sisteminden çıkarabilir miyiz? Bu soruya Hartshorne olumlu cevap veriyor.<sup>83</sup> Biz, konunun önemine binaen cevabımızı Yaratma kavramının tahlili ve değişimin Tanrıya atfedilip edilmeyeceği ile ilgili bölümden sonraya bırakıyoruz.

İkbal, Tanrı ile âlem arasında “organik” bir bağ gördüğü için ilâhî mahiyette bir zat-sıfat ayırımına gitmiyor ve dolayısıyla Kelâm’ın bu çetin problemini gündeme getirmiyor. İleride göreceğimiz gibi, o, yaratma fiilini açıklarken ilâhî bilgiyi, iradeyi ve kudreti birlikte ele alıyor. Ayrıca ilâhî mahiyette bir zât-ahvâl ayırımının veya Zât’a ait sıfatlar, Zat’ın âlemlerle münasebetine ait sıfatlar şeklinde bir ayırımın yapıldığını da –en azından açık olarak– görmemekteyiz.

Daha önce gerek süreç fikrinin, gerek bir şeyin “kendi kendisinin-kısmen de olsa - sebebi olması” düşüncesinin İslâm tarihine yabancı olmadığına işaret etmiştir. Burada da “İlâhî Varlık” kavramında, Whitehead ve Hartshorne’un anladığı şekilde olmasa bile, bir ayırımın İslâm fikir tarihinde bulunup bulunmadığını sormanın yersiz olmadığı kanaatindeyiz. Meselâ, Ebû’l-Berekât el-Bağdadî’nin Tanrıya seri halindeki irade ve fiilleri atfettiğini, böyle bir görüşün Tanrıyı, en azından bir yönüyle, değişme sürecinin içine getirdiği için de Mulla Sadra ve filozof Suhreverdi tarafında şiddetle tenkid edildiğini görmekteyiz.<sup>84</sup> Öyle görünüyor ki, ilâhî Zat ile Sıfatları arasında bir ayırma gidilmesi, yine sıfatların Zât ve âlem arasında farklı sınıflar altında mutalâa edilmesi, sadece kelâmî eserlerde değil, tasavvuf literatürümüzde de çok tartışılmış bir konudur. Bir örnek vermekle yetinelim: Sadreddin Konevî hayat, kudret, irade ve ilim sıfatlarını Zât isimleri olarak görüyor. Onlar, “Tanrıda yerleşmiştir ve binaenaleyh *statik* bir mahiyet taşırlar. Diğer (Sıfatları) kâinata *nisbet*’le Tanrının ezeli ve ebedî oluşunu ortaya koyar; nihayet bazıları da Tanrının ‘yaratmış olduğu’ bu kâinata *fiil* ve *te’sirini* gösterir.” Bu ifadeyi Prof.Dr. Nihat Keklik’in Konevî ile ilgili araştırmasından alıyoruz. Keklik, bundan şu neticeyi çıkarıyor:

82 R., 56.

83 PSG., s. 297.

84 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albani, 1975.

“Bu suretle Konevî'nin sisteminde önce 'passif' olan Tanrı tasavvuru, mâhiyet ve zât bakımından tasvir ve tarif edilerek gün ışığına çıkarıldıktan sonra aktif bir Tanrı tasavvuru olarak da göz önüne seriliyor.”<sup>85</sup>

Bu konunun, Konevî üzerinde büyük etkisi olan hocası İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde, özellikle de *Fusus-ul-Hikme* çerçevesinde ele alınması, Süreç metafiziği açısından son derece önemli ipuçları verebilir. Meselâ bu büyük sûfi düşünürün İlâhî Varlık'ın *Lâhût* ve *Nâsût* vecheleri ile ilgili görüşlerini inceden inceye tahlil ve tenkid etmek, kanaatimizce, Süreç metafiziğinin tarihî köklerini arayanlar için yeni kapılar açabilir. Yazımız için çizdiğimiz çerçeve, bu konuyu burada daha ileri dereceye götürme imkânı vermemektedir.

## 2. Tanrının “Ferdiyeti” ve Yetkinliği:

Tanrıyı âlemde içkin gören (klâsik panteizm) veya O'nu sürecin içinde düşünen (modern panenteizm) her felsefî anlayışta Tanrının ferdiyeti konusu başlı başına bir problem olmaktadır. İncelememizde görüşlerini esas aldığımız her üç düşünür de Tanrının bir “ferd” olduğu fikrinden taviz vermemektedir. Sadece Tanrının değil, her gerçek varlığın kendine göre bir ferdiyeti, kimliği, yani onu öteki var-olanlardan ayıran bir takım özellikleri vardır.

Whitehead felsefesinde Tanrı, “kendine özgüllüğü”nü (*sui generis*) yitirmemektedir. Tanrının “aslı” yanı da, sürece dahil olan yanı da tamamen Tanrıya özgüdür. Başka hiçbir varlığın olmadığı, olamayacağı mânâda Tanrı, primordial'dir ve sürecin teminatıdır. Tanrı, her iki yönüyle birlikte düşünüldüğünde, şuur sahibidir ve Ferd'dir. Şuur ve ferdiyet, “Zat” olmanın vazgeçilmez unsurlarıdır.

Acaba âlemi, ilâhî Zât'ın “bedeni” (*body*) olarak düşünebilir miyiz? Whitehead, bunu açıkça söylemiyor. Fakat söylediklerinden bu görüşü çıkarmak mümkündür, Hartshorne'a göre.<sup>86</sup> Hatırlanacağı gibi, Newton, mekân-zamanı Tanrının “Sensorium”u olarak kabul etmiş ve bu görüş Leibniz tarafından eleştirilmişti: İkbâl, daha çok “Sünnetullah” lâfzından yola çıkarak “Tanrının davranışı” ifadesini tercih etmektedir.

85 Nihat Keklik, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Tanrı-Kâinat ve İnsan İlişkisi, İstanbul, 1967, s. 70.

86 Schlipp., s. 549.

Hartshorne, “ferdiyet” kavramıyla, birbiriyle bağlantılı Somut şuur hallerinin oluşturduğu bütünlüğü anlatmak ister. Tanrıda bu birlik tamamen ilâhî varlığa yaraşır durumdadır. Biz kendi ferdiyetimizde bir yer işgal ederiz, bu yolla da öteki varolanları dışarıda tutarız. Tanrının âlemdeki rolü evrensel olduğu, bir yer işgal etmediği, O’nun bir eşi, benzeri bulunmadığı için ferdiyeti de bizimki gibi sınırlı değildir. Tanrının dinamik vechesi hiçbir varlığı dışarıda tutmaz.<sup>87</sup>

Hartshorne’un bu tarifi, Whitehead’in Kişilik anlayışının hemen aynısıdır. Whitehead’de kişilik’in belirgin özelliği olarak ‘birlik içinde tecrübe akışı’nu zikreder. Kişilik, bir anlamda, alışkanlıklar, gâyeler ve fikirlerin bir araya gelmesiyle bir bütünlük teşkil eder. Bunlar, Tanrıda da olduğuna göre, diyor Hartshorne, onu da Kişi (*Person*) olarak vasıflandırmak gerekir. İlâhî ferdiyetin en önemli unsuru olan “aslî vechе”, sınırsız imkânlar okyanusunun gerçeklik kazanması için temel şarttır. Eğer bu özelliğe sahip bir Ferd olmasaydı, zaman düzeni içinde yer alan öteki “Varlık toplulukları”ndan sözedemerdik.<sup>88</sup>

Tanrının “ferd” olması, Süreç filozoflarına göre, O’nun klâsik teizmdeki anlamıyla “basit” (*simple*) olmasını gerektirmez. Klasik metafizikte “basitlik”, Sebeplilik kavramının ortaya çıkardığı bir ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. Şöyle ki, âlemde mevcut her şey “mürekkep” idi. Varolmayı açıklayabilmek için “basit” bir Yeter-sebep’e ihtiyaç vardı. Sebeplilik fikri Süreç felsefesinde de var, ama farklı bir durumda. Burada bütün varolanlar, yaratıcı faaliyetin birer “an” ını oluştururlar. Yaratıcılık varlıklara “dışarıdan” gelmez. Dolayısıyla bu felsefe de, klasik metafizikten farklı olarak, bir dış sebebe (yine klâsik anlamda) ihtiyaç yoktur.<sup>89</sup> Sebep kavramı ile Yaratma kavramı arasındaki ilişki, geniş olarak “Tanrı ve Yaratma” kısmında ele alınacağı için onu burada tafsillatlı olarak ele almaya ihtiyaç yoktur.

Yetkinlik (*perfection*) konusuna gelince, gerek Whitehead gerek Hartshorne, Tanrıyı “en yüce derecede Yetkin bir Varlık” olarak gördüklerini her vesile ile söylemektedirler. Yetkinlikte hiçbir varlığın Tanrıya denk olacağı düşünülemez. Fakat Süreç felsefesinde Yetkinlik anlayışı, klâsik metafiziğin anlayışından çok farklı görünmektedir. Bu sonuncuya göre Yetkinlik, “mahza fiil” (*fi’l-ul-mahz*) olarak tasavvur edilmektedir. Farâbî ve İbn Sînâ da *kemâl*’i böyle anlamaktadırlar.

87 Hart Shorne, “Metaphysics and modelity of Existantiel Judgments” The Relevance of Whitehead, Ed. I. Leclerk, London, 1961, s. 117.

88 PSG., s. 574.

89 Bkz., A.J.Keller, a.g.e., s. 14.

Bu görüşün mantıkî sonucu şudur: Tanrıda gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir potansiyel (kuvve) bulunmaz. Başka bir ifâdeyle, ilâhî kemâlin hiçbir "unsuru" —eğer bu kelimeye kullanmamıza müsaade edilirse— kendi dışındaki varolanlardan gelmez. Başka türlü düşünülecek olursa, bu takdirde ilâhî kemâlin "elde edilmesinde" başka bir varlığın "sebepe" olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Hiçbir şey, Tanrının şu veya bu özelliğe sahip olması için bir "sebepe" teşkil edemez. Kısacası Tanrı, Yetkinliğinde her hangi bir değişme ve gelişme sözkonusu olmayan bir varlıktır.<sup>90</sup>

Süreç felsefesinde ise durum oldukça farklıdır. Yazımızın birinci bölümünde tecrübe kavramının süreç fikri için ne büyük önem arzettiğine temas etmiştik. İşte bu kavram, yetkinlik meselesinin hallinde de anahtar görevi görmektedir. Eğer âlemde bir yenilik varsa, eğer yeni yeni varlıkların ortaya çıkması söz konusu ise, Tanrı bu yeniliği tecrübe ediyor demektir. Her şey, eninde sonunda O'nun varlığında "objektifleşeceğine", "ölümsüzleşeceğine" göre, ilâhî tecrübe, her an zenginleşmektedir. Yani Tanrı sırf kendisine ait olan yüce bir yetkinlik derecesini yine kendisi aşılıyor. O'nunla yarışacak başka hiçbir varlık bulunmadığı için O, daima en yüksek derecede kemâl sahibidir.<sup>91</sup>

Hemen ilâve edelim ki, ilâhî kemâlin değişme kabul etmeyen bir yanının bulunduğunu Whitehead de Hartshorne da kabul etmektedir. Whitehead'ın deyimiyle, artma ve zenginleşme, Tanrının oluşma süreci içinde bulunan yanı ile - ki bu süreç "Estetik" bir görünüm arzeder - ilgilidir. Ahlâkî ve kognitif açıdan Tanrıda tam yetkinlik vardır. Söz gelişi ilâhî adâlet için her hangi bir değişme düşünülemez. Tekrar edelim: Değişme ve zenginleşme, Tanrının bilfiil varolanların dünyası ile ilgili olan topyekün ilâhî tecrübesinde olmaktadır. Yetkinlik konusunun ilâhî bilgi ile olan münasebetine daha sonra temas edeceğiz.

Tanrının ferdiyeti ve yetkinliği, İkbal için çok daha büyük önem arz etmektedir. Kur'ân, Allah hakkında "ferd" tâbirini kullanmaz, fakat onun kelâm kitaplarında —çok sık olmasa da— kullanıldığını görmekteyiz. İkbal, *Dinî Düşüünce*'nin muhtelif yerlerinde Tanrıdan söz ederken "Mutlak Ben" (*Absolute Ego*), "Nihaî Ben" (*Ultimate Ego*), "En Yüce Ben" (*The Great I-am*) gibi tâbirler kullanır ki, bunların hespi ilâhî ferdiyete işaret eder. İkbal'e göre, Tanrı'yı bir "Ben" olarak düşünmek, metafizik, dinî ve ahlâkî açıdan bir zarurettir. Eğer O, her şeyi ihata eden bir Ben olmasaydı, hayat şekilsiz bir okyanus olur, birlik

90 A.E., s. 16-7.

91 A.E., s. 18. Krş., PSG. s. 10.

arzededen organize edici bir prensipten mahrum olurdu. Oysa hayat, diyor İkbâl, madde, canlılık ve şuur düzeyinde şekilsiz olarak akıp giden bir şey değil, yapıcı bir gaye için dağılık unsurları bir araya getiren, onları bir noktaya toplayan terkip edici (sintetik) bir faaliyettir.<sup>92</sup>

Şüphesiz, Tanrının “Ben” olması ile öteki varlıkların ben olmaları birbirinden farklıdır, çünkü ben olmayı sezme (*the intuition of I-ness*), her varlıkta farklı derece olur ve bu durum, onun kendine özgü-lüğü oluşturur. Bizim “ben-im” dememiz, İkbâl’e göre, ben-olanla ben-olanın dışında kalan arasındaki ayırmadan doğuyor. Bizim benliğimiz bağımlı bir benliktir. Oysa Tanrının “Benlik”i bağımsız, zatî ve mut-laktır”. Dolayısıyla, gerçek anlamda sadece Tanrı tam “Ben” dir.<sup>93</sup> Tanrı sonsuz, öteki bütün varlıklar sonludur. Tanrı’nın “Mutlak Ben” olmasının bir anlamı da O’nun öteki bütün benleri ihtiva etmesidir (*all-inclusive-Self*). Özellikle bu son nokta, yukarıda da işaret edildiği gibi, Süreç felsefenin önemle üzerinde durduğu bir noktadır.

Bu “ihtiva ediş” nasıl olmaktadır? Bu soru, İkbâl’i vahdet-i vücud-cu anlayışın temel iddiasını gözden geçirmeğe iletiyor. Peygamber, Mirac tecrübesini şaşırmadan, Kur’ân’ın deyimiyle, “gözü kaymadan” (53, 17) yaşadı. Bu tasvir, diyor İkbâl, sonlu ben’in Sonsuz Ben karşısında benliğini yitirmediğini –ve İslâm’ın ideal insanının böyle olması gerektiğini– gösterir. Onca, “Vahdet-i vücudcu sülûlîk elbette böyle bir görüşe iltifat edemez ve felsefî mahiyette olan bazı güçlükleri imâ eder. Sonsuz ve sonlu benler, karşılıklı olarak birbirlerini nasıl dışarıda tutmaktadırlar? Sonlu ben, bu haliyle Sonsuz Ben’in yanında kendi sonluluğunu muhafaza edebilir mi? Bu güçlük, sonsuzluğun gerçek mahiyetinin yanlış anlaşılmasından doğmaktadır.”<sup>94</sup>

Aslında İkbâl’e göre, Tanrıyı bir ferd ve “Ben” olarak düşünmekten kaçışın da temelinde bu yanlış anlama yatmaktadır. Dinler Tarihi bu kaçışın örnekleri ile doludur. Hatta Kur’ân’ın ulûhiyet anlayışını bile panteist açıdan yorumlayanlar az değildir. Meselâ, Farnell adlı bir İngiliz bilgini, diyor İkbâl, *Gifford Konferansları*’nda Kur’ân’daki “Nur âyetini” (24,35) ele alarak bu âyette bir panteizm okumaktadır. Âyetin anlamı şöyledir: “Allah göklerin ve yerin Nûr’udur. O’nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir; cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır.” İkbâl’e göre, her ne kadar âyetin ilk kısmı, ferdî ulûhiyet anlayışından kaçış izlenimini vermekte ise

92 R., 60-1.

93 R., 56.

94 R., 56.



de, geri kalan kısmında nur istiaresinin kullanılmasına dikkat edersek, tamamen farklı bir izlenim doğar. Nur, şekilsiz kozmik bir unsur olarak değil, ferdiyet kazandırılmış (içinde ışık bulunan kandil yuvası, parlayan yıldız) bir varlık olarak dile getirilmektedir. Kaldı ki, ışık (nur) ifadesinin bugün daha farklı anlamda yorumlanması gerekir. Onu, pan-tesit yoruma kolayca koyabilen “heryerde hazır” olmak şeklinde değil, de İlâhî Mutlaklığa işaret eden bir şey şeklinde anlamak gerekir.<sup>95</sup>

### 3. Tanrının Bilgisi:

Allah'ın ilmi konusu, bilindiği gibi, İslâm felsefesi ve kelâmının en çetin problemlerinden biridir. Allah neyi bilir? Nasıl bilir? Sadece küllileri mi, yoksa hem küllileri, hem de cüzileri mi bilir? O'nun bilgisi nasıldır? Bizim bilmemize benzer mi, yoksa nasıl olduğu bilinmeyen (*bi-lâkeyf*) bir halde midir? Bütün bu sorular, yüzyıllardır düşünen insanların zihinlerini işgal etmektedir.

Tanrının kendine özgü ferdiyeti, kendine özgü yetkinliği, şüphe yok ki kendine özgü bir bilgiyi gerektirir. Biz, dışımızda bulunan bir nesneyi bir “başka” varlık olarak alır ve onu öylece bilgi objesi olarak kabul ederiz. İbal'e göre, böyle bir bilgi fiilini, kapsamını her şeyi içine alacak şekilde genişletsek bile, Tanrı'ya atfedemeyiz. Tanrının dışında kalan başka bir varlık olmadığına, başka bir deyişle, O, “muhît” olduğuna göre, âleme dışarıdan bakarak bilgi sahibi olmaz.<sup>96</sup> Bu görüşün İslâm düşüncesindeki tarihi çok gerilere gider. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Aristoteles'in Tanrısı İlk Muharrik olmasına rağmen, âlemi bilen ve kuşatan (muhît ve âlim olan)<sup>97</sup> bir varlık değildi. Kindî gibi bazı filozoflar, bu İlk Muharrik kavramını benimsemekle beraber, müslüman olarak Tanrının “her şeyi bildiği” konusunda asla şüphe etmediler. Kanaatimizce onların en azından bir kısmı, Aristoteles'in Tanrısını da bilen bir varlık olarak yorumlamaktaydı.

Tartışmalı bir konu olmasına rağmen, öyle görünüyor ki, Plotinus'un Tanrısı da, en azından bugün öne sürdüğümüz mânâda, âlemi bilmektedir. Oysa Fârâbî, Aristoteles ve Plotinus'den etkilenmesine rağmen, şöyle demektedir:

“Birinci (İlk Sebep), kendi özünü bilir; özü, bir bakıma bütün varlıklardan ibaret olsa da. O, özünü bilince, bir bakıma bütün varolan-

95 R., 63-4.

96 R., 77.

97 PSG., s. 75.

ları da bilir, çünkü öteki varlıkların her biri, varlığı O'nun varlığından almıştır.”<sup>98</sup>

Görülüyor ki, Farâbî ile İkbâl arasında bu noktada bir fark yoktur.

Whitehead'ın Tanrısı da âlemi hem ihata etmekte hem de bilmektedir. Hatırlanacağı gibi, Whitehead'e göre Tanrı, “aslı” yönüyle kavramsal mahiyette (*conceptually*) ezeli objeleri, bu objelerin oluşturduğu bütün imkânlar alanını bilmektedir. Gerçekleşme süreci içinde olan her bilfiil şey de Tanrının “oluşan” vechesinde objektifleştiği ve ölümsüzlüğe kavuştuğu için O'nun onları “duyması” veya “kavraması” (*Prehension*) tabiidir. Dolayısıyla, her iki vechesiyle birlikte düşünüldüğünde “Tanrı her şeyi bilir” hükmü, Whitehead için de doğrudur.

Gerek Hortshorne, gerek İkbâl, Tanrının bilgisi, özellikle de “Tanrı her şeyi bilir” hükmünün anlam ve kapsamı üzerinde önemle durmuştur. Her ikisine göre de Tanrının ilmi (ve bu arada biraz sonra ele alacağımız kudreti ve yaratması) ilâhiyatta en çok yanlış anlaşılan konular arasında olagelmıştır. Problem şu sorulardan doğmaktadır: Eğer Tanrı her şeyi ezelden biliyorsa, “yenilik” ve “orijinallik” vasfına haiz süreç nasıl izah edilecektir? Süreç, önceden inceden inceye plânlanmış, düşünülmüş, iyice tesbit ve tayin edilmiş bir yapının zamanın akışı içinde ortaya çıkışı mıdır? Oluşma süreci, Tanrının ezelden bildiği ve belirlediği bir mahiyet ve istikamette devam etmek *zorunda* olduğuna göre, topyekün âlemin, özellikle de insanın hayatında hürriyetin yeri nedir?

Hemen görüleceği gibi, bu, İslâm düşünce tarihinin “kaza ve kader” dediği problemdir. Bu çözümez, çözülemes meseleyi burada bütün yönleriyle ele almak konumuzun dışında kahr. Biz sadece Süreç fikri ışığında yapılan tahlillerin ve sunulan çözüm şeklinin üzerinde kısaca durmakla yetinmek zorundayız.

Hartshorne'a göre, “Tanrı her şeyi bilir” demek, her şeyi olduğu gibi, yani imkânı imkân, aktüeli aktüel olarak bilir demektir. Whitehead ve Hartshorne, Tanrıyı “aslı” veya “Mutlak” yönüyle zamana bağlı kılmazlar. O'nun varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O'nun varlığına bağlıdır, diyor Whitehead. O'nun kavramsal bilgisinin ezeli oluşu da bundan dolaydır. Öyle görünüyor ki, Whitehead Tanrı için “mazi”nin sözkonusu olamayacağına inanır. Ama Tanrı için “gelecek” sözkonusu mudur? Tanrı her iki vechesiyle birlikte düşünüldüğünde Whitehead sisteminin bu soruya olumlu cevap vermesi kaçınılmazdır. Hartshorne, olumlu cevabını açık açık söylemekte ve fikrini şöyle savunmaktadır:

98 As-Siyasa al-Madaniyya, Ed. M.F.Najjar, Beirut, 1964, s.4.

Tanrı, şimdikiyi şimdi, geleceği de gelecek olarak bilir. Gelecek şöyle veya böyle belirlenmiş olan bir ihtimaller ve imkânlar sahasıdır. Eğer "Tanrı her şeyi bilir" ile anlatılmak istenen şey, Tanrının imkânları, anahatları bilmesi ise, bu doğrudur. Yok eğer geleceği "sanki gerçeklik kazanmış olarak" bilmesi ise, bu Tanrının da, öteki bütün varolanların da elini kolunu bağlayan bir determinizmdir.<sup>99</sup> Hartshorne'a göre "her şeyi bilmek", zaman ötesinde bir bilgi anlamına gelmez. Diyelim ki ileride bir olay vuku bulacaktır. Tanrı bu olayın imkânını önceden bilir; olay vuku bulduğunda da onu gerçek olay olarak bilir ve böylece daha önce bildiğinden fazla bilmiş olur. Fakat her iki zamanda da –önce de, olaydan sonra da– ne var ise, onu bütünüyle bilir; yani bilgide her hangi bir eksiklik yoktur. Bir anda imkân var, Tanrı onu bütünüyle bilmekte, başka bir anda gerçeklik var, Tanrı onu bütünüyle bilmektedir. Bu, Tanrıya bir noksanlık getirir mi? Klâsik teistlerin büyük ekseriyeti bu soruya "evet" dedikleri için yanlışlığa ve tutarsızlığa düşmüşlerdir. Soruyu "evet" şeklinde cevaplandırmak yanlıştır, çünkü ancak *olmuş olan* bir şeyin bilinmemesi câhilliktir. Eğer ortada bir realite olsa da Tanrı onu bilmeseydi, elbette eksiklik sözkonusu olurdu. Bilgi, sadece ve sadece realiteye tekabül ettiği sürece doğru olur. Realite henüz yoksa, bilinecek olan şey nedir? Ve bu şey bilinmiyorsa, bilgisizlik bunun neresindedir? Asıl hata, olmayan bir şeyi olmuş gibi bilmektir. Doğru olan ise, henüz kesinlik ve belirlilik kazanmamış olanı, *nasıl ise öylece* bilmektir.<sup>100</sup>

Teistlerin büyük çoğunluğunun tutarsızlığı da şundan kaynaklanıyor: Onlar, bir yandan geleceği belirlenmiş gibi görüp Tanrının onu bildiğini –ki O nasıl biliyorsa her şey en küçük detayına kadar o bilgiye uygun tarzda cereyan edecektir– söylemekte, öte yandan da dinî ve ahlâkî endişelerden dolayı insana hürriyet atfetmektedirler. Sanki insan, ezeli bilginin gerektirdiğinden başka türlü davranabilirmiş gibi. Bu hürriyet konusuna biraz sonra tekrar döneceğiz.

Öyle görünüyor ki, Tanrının geleceği, gelecek neyi ihtiva ediyorsa öylece bildiği görüşü bazı ilâhiyatçılar tarafından daha önce de tartışma konusu edilmiştir. Meselâ, XIV. yüzyılda yaşayan Yahudi ilâhiyatçısı ve astronomi bilgini Levy Ben Gerson, bu fikri tartışanlardan biri olmuştur.<sup>101</sup>

İslâm düşüncesinde Allah'ın geleceği âdeta gerçeklik kazanmış gibi bildiği düşüncesi yaygındır. Bu görüşü desteklemek için bazı Kur'an

<sup>99</sup> *MVG.*, s. 98–9. Ayrıca bk. s. 11, 14 ve 139.

<sup>100</sup> *MVG.*, s. 104.

<sup>101</sup> Bkz. I. Husic, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Macmillan, 1916, 345.

âyetlerine başvurulduğunu görmekteyiz. Meselâ, Hz. Musa ile “genç arkadaşı” arasında geçen bir olayın kıssasında şöyle denmektedir: “... Yine gittiler; sonunda bir erkek çocuğa rastladılar, o (genç adam) hemen onu öldürdü. Musa: ‘Bir cana karşılık olmaksızın masum bir cana mı kıydın? Doğrusu pek kötü bir şey yaptın’ dedi. “Sonunda” genç adam” ın bu olayı şöyle yorumladığı anlatılmaktadır: “Oğlana gelince, onun ebeveyni inanmış kimselerdi. Çocuğun onları azdırması ve inkâra sürüklenmesinden korkmuştuk” (Kehf, 74 ve 80). Genç adam bu işi kendiliğinden yapmadığını “Rabbinden bir rahmet olarak” yaptığını ifade ediyor. (Aynı sûre, 82).

Şimdi bizi burada asıl ilgilendiren soru şu: Söz konusu çocuk, o anda mı “azdırma ve inkâra sürüklenme” işini yapmaktaydı, yoksa ileri de mi yapacaktı? Müfessirlerin çoğu ikinci alternatifi çıkarmayı daha akla yatkın görmüşlerdir. Meselâ, Ömer Nasuhi Bilmen, Tefsir’inde şöyle diyordu: “Oğlan ise deniliyor ki bâliğ idi, yol kesicilik yapıyordu, çirkin işler yapmaya devam ediyordu”. Buraya kadar fazla bir güçlük görünmemektedir. Haklı görülsün veya görülmesin, öldürme olayı ile ilgili, hiç değilse, bazı sebepler mevcut demektir. Fakat, Bilmen şöyle devam ediyor: Veya çocuk kâfir tabiathı idi, *ileride* kâfirâne hareketlerde *bulunabilecekti*.”<sup>102</sup> Bu son ifade, bazı insanların ileride olacak olanları bildiklerini imâ etmektedir. Nasıl biliyorlar? Bir *imkân* olarak mı? Sanki o anda *olmuş* gibi olarak mı? Bilmen’in cümlesindeki “bulunabilecekti” kelimesi, akla “imkânı” getiriyor. Fakat “mümkün” bir durum için de şu anda öldürmek gibi bir ceza düşünülemez. Çocuğun o anda “kâfir tabiathı” olduğu düşünülerek öldürme konusu ele alınabilir. Fakat asıl mesele bu değil. Mesele, çocuğun “ebeveyni azdırmasından ve inkâra sürüklenmesinden korkulması”. Müfessirlerin genel kanaatine göre, bu sürüklenme işi henüz olmamıştır. Zaten olsaydı, Hz. Musa’nın sabırsızlığına hâcet kalmazdı. O zaman geride tek alternatif kalıyor görünmektedir: Çocuğun *ileride* yapacağı bir şeyden dolayı *şimdiden* cezalandırılması. Olayın hukukî v.s. yanı tartışmamızın içine girmeyecek çapta büyük bir mesele. Biz, burada geleceğin nasıl olacağına öylece şu anda bilinebileceği (sadece Tanrı tarafından değil, gaybî bilgiye sahip herkes tarafından) fikrinin ne ölçüde kök saldığına işaret etmek için olaya temas ettik.

Kur’ân-ı Kerim’in, “Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir.” O, “sizin bilmedikleriniz bilir”. “Yerde ve göklerdeki

102 Ö.N.Bilmen, Kur’an-ı Kerimin Türkçe Meali., 1st., 1964, C.4, s. 1984.

her şeyi bilir.” “Karada ve denizde olanları bilir”. “Ana rahminde olanları bilir”. “O her şeyi bilir”. “O, yapmakta olduklarını bilir”. şeklindeki yüzlerce âyetinin anlaşılması ve yorumlanması önemli bir güçlük arzmemektedir. Çünkü bir şeyi, Kur’ân’ın deyişiyle, meselâ “göğsümüzde” saklamamız, bir olaydır. Çocuğun anarahmindeki safha safha gelişimi bir olaydır. Duymalarımız, düşünmelerimiz, niyetlerimiz, arzu ve isteklerimiz hep birer vakiadır. Bunların çoğunu biz bilmeyiz, ama Allah hepsini en ince teferruatına kadar bilir. Bütün bunlar, bu bölümde tartıştığımız “imkân olarak gelecek” fikri ile ters düşecek bir durum arzmemektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in ışığında Allah’ın ilmi konusu, hele O’nun bizim burada ele aldığımız açıdan anlaşılması ve yorumlanması –ki bu aynı zamanda bütün bir tefsir, kelâm, tasavvuf ve felsefe geleneğimizin dikkate alınmasını gerekli kılar– şu andaki imkân ve gücümüzün dışında kaldığı için her hangi bir hükme bağlamaya cesaret edemeden bırakacağımız bir konudur. Sadece bir hususa işaret ederek sözü yine İkbâl’e getirmek istiyoruz. Geleceğin tamamen belirlendiği fikrinin Kur’ân açısından haklı gösterilebilmesi sanıldığından ve bugüne kadar iddia edildiğinden daha zor bir meseledir. Bu bakımdan, yaygın “kaderci” görüşü İslâm’a mâletmek bir hatadır. Aynı hatayı hemen hemen bütün Batılı düşünürler de işlemektedirler. Bu, onların hem bilgi eksikliğinden hem de müslümanların büyük bir çoğunluğunun düşünce ve davranışlarına bakarak hüküm vermelerinden kaynaklanan bir yanlış anlamadır. Meselâ, Hartshorne şöyle diyor:<sup>103</sup> “Muhammedilik bir tarafa bırakılırsa, dünyadaki kutsal kitaplarda kadercilik fikrini bulmak oldukça güçtür.” Oysa kanaatimizce durum tam tersinedir. Meseleye Kur’ân’ın bütünlüğü açısından bakıldığı zaman kaderciliğin orada yer almadığı kolayca görülür. İslâm kültüründe yaygın kaderci temâyüllerin köklerini başka yerlerde aramak gerekir.

İkbâl, Tanrının bilgisine çok geniş bir açıdan bakarak ilâhî hayatta, düşünme ile yapmanın “bilme fiili ile yaratma fiilinin özdeş olduğunu” söyler.<sup>104</sup> Böyle bir özdeşliği insan ne tam olarak kavrayabilmekte, ne de onu ifade edebilmektedir. “Aynı zamanda kendi objesinin yaratıcısı olan bilgi çeşidini ifade edecek bir kelimeye sahip olmadığımızı”<sup>105</sup> söylüyor İkbâl. Şimdi İkbâl’in kurduğu özdeşlik, yaratma faaliyeti açısından da büyük önem taşıyor. Şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer Tanrı şu anda tanıdığımız ve bildiğimiz dünyayı ezeli olarak bütün

103 *MVG.*, s. 105.

104 *R.*, 77.

105 *R.*, 78.

ayrıntıları ile biliyorsa, dünyanın da, en azından fikir plânında ezeli olması gerekmez mi? Bu sorunun bilgi ile ilgili yanını ele alarak gerisini yaratma kavramının tahliline ayırdığımız bölüme bırakalım.

İkbal, İslâm dünyasında Devvânî ve Irakî'ye, Batı felsefesinde de J. Royce'a malettiği bir görüşü eleştirerek ezeli bilgi konusuna girer. Bu düşünürlere göre, Tanrı ezeli bir "şimdi" de yer alan olaylar düzeninin tarihi seyrini tek ve bölünmez bir idrak fiili içinde ve bir çırpıda bilir. İkbal bu görüşte bir hakikat payı görür. Ne var ki, böyle bir görüş, ona göre, kapalı - evren fikrini, tesbit ve tayin olunmuş bir gelecek anlayışını, dolayısıyla bir determinizm ve hatta kadercilik inancını da birlikte getirmektedir. Ayrıca sözkonusu görüş, Tanrıyı (en azından idea düzeyinde) olmuş-bitmiş bir yapıyı seyreden bir Varlık haline getirir. Tanrının bilgisini, üzerinde herşeyi yansıtan bir ayna gibi görmekle O'nun "her şeyi önceden bildiği" fikrini korumuş oluruz; ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yaparız. Gerçi gelecek, İkbal'in nazârında, organik bir bütün olarak ilâhî hayatta mevcuttur; fakat açık bir imkân olarak bilir, belirlenmiş bir *olaylar* düzeni olarak değil. İkbal, son derece zor olan bu meselenin anlaşılması için bir örnek verir: Diyelim ki oldukça geniş bir uygulama imkânına sahip olan bir düşünce aklımıza geliyor. Düşünce karmaşık bir bütün olarak zihnimizdedir fakat onun tazammun ettiği hususların gerçeklik kazanması zamana bağlıdır. Meselâ, tek ve özel bir imkânın o anda bütün yönleriyle bilinmemesi, bilgi eksikliğinden doğmaz, henüz bilinecek bir durumun fikrî açıdan varolmadığından ileri gelir. Söz konusu düşünce, uygulama imkânlarını daima ilerlemekte olan tecrübeyle birlikte açığa vurabilir.<sup>106</sup> Bu açığa vuruşta her varlığın kendine düşen bir payı vardır. Varlıklar, Tanrının onlar için tanıdığı olduğu imkânlar (ki Kur'ân buna "Takdir" diyor) ölçüsünde yeni ve taze tecrübe seviyesine ulaşırlar.

İkbal şöyle devam ediyor: Eğer tarih daha önceden tesbit ve tayin edilmiş olayların ortaya çıkan bir fotoğrafı gibi tasavvur edilirse, orada yenilik ve teşebbüse hiçbir yer yok demektir. O zaman "Yaratma" kavramının da belli bir anlamı kalmaz. O halde geleceği, ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekir, çizilmiş bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat şeklinde değil.<sup>107</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla, Tanrının bilgisini bu şekilde anlamak ve açıklamak, İslâm düşünce tarihi açısından yeni sayılır. Gerçi İkbal'in

106 R., 79.

107 R., 79.

öne sürdüğü “düşüncenin kendi objesini varetmesi” (ki sadece Tanrı için söz konusudur) fikri, üstü örtük bir şekilde de olsa, sudur nazariyesinde vardır. İlk Akl’ın Tanrıdan sudur etmesi böyle, bir düşünce sonucu olmaktadır. Yapılacak yeni araştırmalar sonunda “açık gelecek” fikrinin ve Tanrının bu geleceği bir imkânlar sahası olarak bildiği inancının da daha önceleri tartışıldığına dair bazı ipuçları yakalanabilir. Meselâ, Hişam’ın (ölümü, yaklaşık 180) “Allah kendisini daima, öteki şeyleri de onların varlık sahasına gelmelerinden sonra bildiğini”, çünkü “eğer Tanrı onları ezelden bilseydi bizzat onların da ezeli olmaları gerekirdi” şeklinde bir görüş öne sürdüğü ifade edilmektedir.<sup>108</sup> Geleceğin bir dizi imkânları ihata ettiği, dolayısıyla geleceğin belirlenmesinin, bu imkânların belirlenmesi demek olduğu fikrine Mulla Sadra da yer vermektedir.<sup>109</sup> Daha önce Farabî’nin de *Şarh-ul-İbâre*’de bu çetin meseleye temas ettiğini, fakat bir çözüme ulaşamadığını biliyoruz.

Önceden bilmenin ve görmenin, önceden belirleme anlamına gelip gelmeyeceği hususunu bir şeyin, “kendi kendisini belirlemesi” konusunu işlerken ele alacağız.

#### 4. Tanrının Kudreti Ve Yaratması:

Yaratma kavramı ile Süreç kavramı arasında kopmaz bir bağ vardır. “Yaratmak” diyor Hartshorne, daha önce belirsiz olanı belirlemek, tahsis edilmemiş tahsis etmek ve böylece realitenin zenginliğine yeni bir şey eklemektir.<sup>110</sup> Whitehead, “Yaratıcılık” (*creativity*) kavramını Tanrı kavramından daha geniş tutar. Hartshorne’a göre bunun anlamı şu olsa gerektir: Bütün kararlar, bizzat Tanrı tarafından verilmiş kararlar değildir. Bu, Whitehead’ın, bütün kararların Tanrının katında yer aldığı, bir bakıma onların ilâhî varlıkta bulunduğu fikrini inkâr ettiği anlamına gelmez.<sup>111</sup> Whitehead, yaratıcılığı bifiil varlıkların bir “sebebi” olarak görmez. Onlar yaratıcılığın *neticesi* değil, *anları*, *lahzaları*’dır. Bu an veya lahzâlardan ayrı olarak yaratıcılığın bir gerçekliği (aktüalitesi) yoktur. Zaman içinde akıp giden bütün süreç, yaratıcılık içinde olur; Yaratıcılığın tükenmesi diye bir şey olmaz.<sup>112</sup>

108 Bkz. M.Horten, Die philosophische systeme der Speculativen Theologen im Islam, Bonn, 1912, s. 172-3. Krş. PGS., s. 109.

109 Bkz. Fazlur Rahman, a.g.e., s. 181.

110 “Philosophy After Fifty Years”, Mid-Twentieth Century American Philosophy, Ed. P.A.Bertocci, New York, 1974, s. 143.

111 Schlipp., s. 528.

112 PR., s. 30, Krş. Keller, a.g.e., s. 14.

Bu çeşit bir yaratma doktrini, varolanlarda kendi kendilerini –belli ölçüde de olsa– belirleme (*Self-determining*) gücü görüyor. Özellikle Whitehead, Tanrıyı bir vechesiyle, “Oluşan” yaniyla, sürecin, dolayısıyla yaratıcılığın içinde görüyor. Onun “Tanrı yaratmadan önce değil, yaratma ile *birliktedir*”,<sup>113</sup> demesi bundan dolayıdır. Yine Whitehead’in “Ne âlem, ne de Tanrı statik bir tamlığa ulaşır; her ikisi de... yenilik istikametinde ilerlemekte olan yaratıcı temponun içindedir.”<sup>114</sup> demesinin sebebi de budur. O halde, burada sözü edilen yaratmanın klasik teizmdeki yaratmadan –yani Tanrının, gerçekleşme sürecindeki her anı bütün detayı ile tesbit ve tayin eden bir sebep olmasından– farklı olduğu açıktır. Süreç felsefesinde sebepten değil, sebepler ırmağında sözetmek daha uygundur.

Pekâlâ, Whitehead’in Tanrısı için “Yaratıcı” sıfatını kullanamaz mıyız? Bu sorunun cevabı, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, “Yaratıcılık” tan ne anlatılmak istendiğine bağlıdır. Daha önce Tanrının mahiyetinden söz ederken O’nun sınırsız imkânları “elinde tuttuğu”na, ezeli objelerle bifül olaylar arasındaki ilişkinin Tanrı tarafından kurulduğuna, ezeli objeler âleminden ilgili imkânların seçilmesinin Tanrı’ya ait olduğuna işaret etmiştik. Eğer bu safhalar için “Yaratma” sözünü kullanabilirsek, Tanrı Yaratıcıdır. Whitehead’e göre, Tanrı, ilgili imkânları zorlamadan, empoze etmeden sunar. “Tanrı zorlamaz ikna eder”. O, ilgili imkânları *cezbedici* (lure) bir tarzda sunar. Bunun kabulü, düzeni ve yeniliğe doğru ilerlemeyi sağlar. Reddi ise kötülüğü ortaya çıkarır.

Süreç felsefesindeki yaratma fikrinin “Yoktan Yaratma” (*Creation ex nihilo*) fikriyle aynı şey olmadığı açıktır. Fakat, Hartshorne’un da ifade ettiği gibi,<sup>115</sup> yaratmayı, mutlaka “yoktan yaratma” anlamında kullanmak mecburiyeti diye bir şey yoktur.” Yaratma, varolan bir şeyden başka yeni bir şeyin ortaya konması anlamına da gelir. Tanrının bir şeyden başka bir şey yaratması, şüphesiz, kendine özgü bir faaliyettir. O, bu faaliyeti kozmik düzeyde gerçekleştirilmektedir.

Başta Thomas Aquinas olmak üzere birçok hıristiyan ilâhiyatçı, bu şekilde anlaşılan yaratma fikrini kabul etmektedir (Yoktan yaratma fikrini yanlış saymamamızın yanısıra). Yine birçok ilâhiyatçı, yaratmanın ilâhî varlıkta (bilgisinde v.s.) zaten var olan fikirlerden, idealardan, özlardan bazı imkânlara bağlı olarak gerçekleştiğini öne sürmekle yoktan

113 Bkz. Yukarı.

114 PR., s. 529.

115 MFG., s. 231.



yaratma fikrini imkândan gerçeklik safhasına çıkma şeklinde yorumlamış olurlar.<sup>116</sup>

İkbal, tıpkı Whitehead ve Hartshorne gibi, varolanların kısmen de olsa, “kendi kendilerinin sebepleri” olduğuna, veya başka bir deyişle, kısmî bir “kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına” inanır. Bu, bir bakıma, varolanların sahip oldukları hürriyettir. Ve böyle bir hürriyet, her üç düşünür için de metafizik bir zarurettir. İkbal’e göre, her “ben” zaman içinde kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır.” “Ben” in faaliyeti açıkça göstermektedir ki, ‘ben’ hür ve şahsî bir kozalitedir.”<sup>117</sup>

İkbal’in bu ifadeleri, Bergson’un meşhur “hayat hamlesi” (*elan vital*) dediği şeyin başka bir terminoloji için de dile getirilişidir. Fakat bu ortak tutuma rağmen, İkbal kendisiyle Bergson arasında teleoloji konusunda önemli bir ayrılığın bulunduğunu söyler. Bergson’a göre, diyor İkbal, eğer âlemde teleoloji görürsek, zamanı hiçe saymış, önceden belirlenmiş bir gâye istikâmetinde âlemin yürüdüğünü kabul etmiş olurduk. Bu da yaratıcılık ve hürriyetin sonu demek olurdu. İkbal, her şeyden önce “teleoloji” den böyle bir fikrin çıkarılması gerektiği görüşünü reddeder. Eğer teleoloji, Bergson’un anladığı şekilde olsaydı, filozof görüşünde tamamen haklı olurdu. Ezeli olarak plânlanmış bir gaye istikâmetinde varlıkların ortaya çıkması, hürriyet değil, mekanizmdir. Fakat teleoloji başka türlü de anlaşılabilir. Kendi hayatımıza bakalım. Bizim, bazan değiştirdiğimiz, bazan yeni şekiller kazandırdığımız, bazan da kendileri tarafından yönlendirildiğimiz birçok gâyelerimiz vardır. Fikrî hayatımızda daima yeni gayelere gönül verdiğimiz, yeni değerler seçtiğimiz bir gerçektir. Hayat süreci değiştikçe, gayeler dünyamızda da bir takım değişimler olur. Şuur hayatımızda sadece mâzi saklı değildir; onun ileriye doğru önceden kestirilemeyen bir hamlesi vardır. İlginin ve dikkatin ileri bir noktaya çevrildiğini düşünmeden hayatın yaratıcı hamlesini düşünemeyiz; gayeye atıfta bulunmadan da dikkat açıklanamaz olarak kalır. Hayatımızın her genişleme ve zenginleşme safhasında bir yandan geride bıraktığımız, bir yandan ulaşmak istediğimiz gayeler vardır. Teleolojik bir dünya görüşünü savunmak için mutlaka nihaî bir gâye düşünme zarureti yoktur.”<sup>118</sup>

Kısaca ifade edecek olursak, İkbal’e göre, Tanrı her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. Hayatın her safhası, baştan sona gâyelidir.

116 KVC., s. 232.

117 R., 107. Ve s. 108.

118 R., 52 vd. Ve s. 74

Acaba böyle bir âlem anlayışı, Tanrının bilgisi, kudreti ve dolayısıyla hürriyetini sınırlamak gibi dinî anlayışa oldukça ters düşen bir görüşü ortaya çıkarmaz mı? İkbâl bu konuyu *Dinî Düşünce* nin iki ayrı bölümünde ele alır: Tanrının mahiyeti ile ilgili bölümde; insanın hürriyeti ile ilgili bölümde. Birinci bölümde şu ifadeleri okumaktayız: “Şüphe yok ki, dış bir kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülemeyen bir faaliyet gücüyle donatılmış benlerin ortaya çıkması, bir anlamda, her şeyi ihata eden Ben’in (Tanrının) hürriyetine gelen bir sınırlama (limitation) demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama Tanrının kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, Tanrı bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir.”<sup>119</sup>

İnsan hürriyeti ile ilgili bölümde de benzer bir ifade kullanıyor: “Mutlak Ben, kendi şahsî inisiyatif gücüne sahip sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade etmek suretiyle, ilâhî hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır.”<sup>120</sup>

İkbâl’in, bu ifadelerdeki terimlerin seçilmesinde ne kadar dikkatli davranmaya çalıştığını söylemeye gerek yoktur. Meselâ, sonlu benin ortaya çıkmasına “*izin vermesi*”, “kendi kendini sınırlaması” şeklindeki ifadeler, hem süreç anlayışının gereğini yerine getirmek, hem de teolojik bir endişenin doğmamasını sağlamak gâyesiyle kullanılmıştır. Birinci ifadenin yerine kısaca “yaratması” diyebilirdi. Bunu demiyor, çünkü alışlagelmiş anlamıyla “yaratma”nın oluşum süreci halindeki âlemde varlıkları bütün yönleriyle tamamen belirleme şeklinde anlaşıldığını düşünmektedir. Halbuki varlıkların “ortaya çıkmasına müsaade etme” ifadesinde “sonlu” ve “Sonsuz” un faaliyeti birlikte dile getirilmek istenmiştir. İkinci ifade, aklımıza şöyle bir soru getirmektedir: Tanrı isteseydi kendi hürriyetine sınır koymayabilir miydi? İkbâl’in sistemini dikkatle ele alarak cevap verecek olursak, “evet” diyebiliriz. O zaman Tanrı, mutlak determinizmin hâkim olduğu bir âlem yaratmış olurdu. Fakat madem ki O, başka benlerin bulunduğu bir âlemi *kendi iradesi ve hikmetiyle seçmiştir*, sözkonusu benlere, sınırlı ölçüde de olsa, hürriyet ve şahsî inisiyatif bahsetmesi, O’nun yüceliğine niçin hâlel getirsin?

İkbâl’in terminolojisi Whitehead’inkine nazaran daha dinî karakterdedir. Her ikisine göre de her bir “bilfiil varolan” ın hürriyeti sınırlıdır. Her olay, kendi mâzisine bağlı bir gelişme gösterir. Yine her olay, uzaktan veya yakından, öteki bütün olaylarla ilgilidir. Buna rağmen, her ola-

119 R., 79-80.

120 R., 108; PR., s. 343.

yın bir kendine özgülüğü, geleceğe kendi yolunda gösterdiği bir reaksiyonu vardır. Bu, her varolanın karar vermesinde - kelimenin mümkün olan en geniş anlamıyla - orijinallik ve kendiliğinden oluşun bulunmasının açık bir işaretidir. Her şey, diyor Whitehead, kendi fiili dünyasıyla ilgili olan aslı kavramsal gâyeyi (*conceptual aim*) Tanrıda bulur. Fakat bununla o şey belirli bir durum almış olmaz, bunun için şeyin bizzat kendi kararı gereklidir.<sup>121</sup> Bu görüşün alışlagelmiş dinî anlamda yaratma olmadığını tartışmaya gerek yoktur.

Hartshorne'a göre ise, Tanrının doğrudan doğruya olan etkisi, düşüncenin düşünce, duygunun duygu üzerindeki etkisine benzer. Etkinin fikir ve ilham verici bir yanı vardır. İşte bu fikir ve ilham altında kendimizi tâbir yerinde ise, kendimiz "yaparız". Tanrı öteki hür varlıkları baskı altında tutmaz.<sup>122</sup> Bu, Whitehead'in "Tanrı zorlamaz ikna eder" cümlesinin tekrarıdır başka bir şey değildir. Bu fonksiyona sahip olan Tanrı hâlâ *kâdir* midir? Hartshorne'a göre "evet"; çünkü ideal kudret, bir kudret tekeli demek değildir. Kâdir demek, gücünü varolanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.<sup>123</sup>

Kanaatimizce, İktbal'de durum farklıdır. O, bir takım imkânlarla sahip varlıkların bizzat Tanrı tarafından yaratıldığını söyler. İmkânların gerçeklik kazanmasında her varlık kendine düşeni yapar veya yapmaz. Böylece bir yaratma anlayışı, Tanrının kendi sonsuz hayatı içinde - âlemlerle Tanrı arasında organik bir bağ olduğu için - olup biter. Âlem Tanrının karşısında duran bir muhalefet unsuru olmadığı için de orada olup bitenler, dışarıdan Tanrıya bir sınır empoze etmiş olmaz. Bu bakımdan, İktbal'e göre, "sınırlama" sözünden korkmanın bir anlamı yoktur. Kur'ân, soyut tümelere (*abstract universals*) hoşlanmaz. Yaratma kavramı ışığında bakalım veya bakmayalım, her türlü ferdiyet, bir çeşit sınırlamadır. Soyut bir açıdan bakıldığında, "kudret" sınır tanımayan kör ve keyfi bir güçtür. Kur'ân böyle bir kudret anlayışını reddeder. İlâhî kudret ilâhî bilgi ve hikmete bağlıdır.

Şimdi, genel olarak süreç felsefesinde, özel olarak da İktbal'in felsefesinde Tanrının "sınırlı" olup olmadığı sorusunu sormanın tam yeri olsa gerektir. İktbal'in İngiltere'de öğrenim yaptığı ve hatta "*Dinî Düşünce*" yi kaleme aldığı günlerde "Sınırlı Tanrı Kavramı" felsefe ve ilâhiyat çevrelerinde çok tartışılan bir konuydu. Meselâ, İktbal'in görüşle-

121 PSG., s. 275.

122 Hartshorne, "Metaphysics and the Modality.", s. 114-5.

123 J.Ward, *The Realms of Ends*, New York, 1911, s. 444.

rine etki ettiği açık olan tanınmış psikolog James Ward şöyle diyordu: "Tanrının kendi kendini sınırlaması, yaşayan bir âlemin, yaşayan bir Tanrının varolması demektir. Tanrı, hayali bir balçıkla uğraşan bir çömlekçi değildir. O, her şeyin ötesinde olduğu için Sonsuz, Mutlak - dolayısıyla anlamsız -, tasavvur edilemeyen bir soyutlama (abstraction) da değildir."<sup>124</sup> Word'un bu sözleriyle İkbâl'in biraz önce zikrettiğimiz sözleri arasındaki yakınlık ortadadır.

Daha önce Whitehead'in Tanrı hakkındaki görüşlerini açıklarken onun Tanrıyı "asli" yani "sonsuz... hür, tam ve yetkin" olarak tasvir ettiğine işaret etmiştik. Hartshorne ise, nisbeten moda haline gelen sınırlı Tanrı anlayışının, klasik teizmin 'Mutlak anlamda Sonsuz' Tanrı anlayışının yegâne alternatifi olmadığını "memnuniyet ile" kaydeder. Ona göre sınırlı ve yetkin olmayan Tanrı kavramı, ilkel politeizmin bütün zayıflıklarını taşımaktadır. Hatta sözkonusu kavram, politeizmin çeşitliliğinden mahrum olduğu için daha az câzip bir kavramdır (MVG, s.5).

O halde Whitehead'in ve Hartshorne'un Tanrı anlayışının "sınırlı" sıfatıyla tasvir ederken (Meselâ, ileride adından bahsedeceğimiz M.S. Raschid bunu rahatça yapabilmektedir) çok dikkatli olmak ve sınırlılığın sadece "oluşan" ilâhî yan açısından tartışma konusu edilebileceğini unutmamak gerekir.

İkbâl'in Tanrı hakkında söyledikleri oldukça farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Buna biraz da düşünürün kendi ifadeleri sebep olmaktadır. Burada onun birkaç cümlesini iktibas etmemiz yararlı olacaktır:

"Tanrı'nın 'Benlik'i bağımsız, asli ve mutlaktır. Böyle bir 'Ben' hakkında yeterli bir kavram oluşturmak bizim için mümkün değildir. Kur'ân'ın da dediği gibi, hiçbir şey O'na benzemez."<sup>125</sup>

"Bu bakımdan, hayata akıl açısından bakmanın sonucu, haliyle vahdet-i vücudcu bir mahiyet arzeder."<sup>126</sup>

"Mutlak Ben... Realitenin tamamıdır."<sup>127</sup>

124 R., 56.

125 R., 61.

126 R., 59.

127 R., 56.

“İnsânî ben için karakter ne ise, İlahî Ben’e nazaran âlem de öyledir.”<sup>128</sup>

“Mutlak Realite rasyonel olarak yönlendirilmiş yaratıcı hayatın kendisidir. Bu hayatı ‘ben’ şeklinde yorumlamak Tanrıyı insan suretinde tasavvur etmek anlamına gelmez.”<sup>129</sup>

Birinci iktibas, Tanrı hakkında düşünme ve konuşmanın ne kadar güç olduğunu dile getirmektedir. Mahiyeti itibariyle tamamen farklı olan, hiçbir şeye benzemeyen, dolayısıyla hakkında *yeterli* bir tasavvura sahip olmadığımız bir varlık hakkında konuşmak daima sınırlı ve eksik olmaya mahkûmdur.<sup>130</sup> Buna rağmen, İktibal’in bir fideist olmadığını Tanrıyı “hakkında konuşulamayan varlık” olarak görmediğini belirtmek isteriz.<sup>131</sup>

Bu iktibasta Tanrının “bağımsız, aslı ve mutlak” şeklinde vasıflandırılması, İlahî Benlik’in tamlığı ve bölünmezliği ile ilgilidir. Bu bakımdan Whitehead ve Hartshorne’da gördüğümüz çift-kutuplu Tanrı anlayışını açık bir şekilde İktibal’de görmek mümkün değildir.

İkinci ve üçüncü iktibaslarda Tanrı-âlem bütünlüğü, dolayısıyla vahdet-i vücudculuğu andıran bir yaklaşım, kanaatimizce ağır basıyor. İktibal, üçüncü iktibasta görüldüğü gibi, ilâhî hayatı bir “Ben” olarak düşünmek suretiyle panteist neticeden kaçmaya çalışıyor. O, gençlik yıllarında vahdet-i vücudecu görüşü benimsemiş olmasına rağmen, daha sonra (özellikle *Dinî Düşünce*’nin III. Bölümde) onu şiddetle eleştirmiş ve reddetmiştir. Bu reddedişin gerisinde nazari sebepler kadar, pratik gayeler de yatmaktadır ki, onlara burada temas etmemiz mümkün değildir.

İktibal’e göre, âlemde başka benler de vardır, ve bu benler izâfî bir bağımsızlığa sahiptirler. Onlarla Mutlak Ben arasında *organik* bir bağ vardır. İktibal, daha önce de işaret edildiği gibi, âlemi, Tanrının “davranışı” (Sünnetullah) olarak tasvir eder. Sanıyorum, şu kadarını söyleyebiliriz: Eğer “topyekün Realite” ile başka hiçbir şeye benlik, hürriyet v.s. tanımayan bir Varlık anlatılmak isteniyorsa, İktibal bu görüşe karşıdır. Ama onunla “bütün varolanlar, nihai noktada ilâhî hayatta yer alırlar” (organik bütünlük) fikri anlatılmak isteniyorsa, bu doğrudur.

128 R., 60.

129 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, Felsefi Bir Tahlil”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.I. 1983.

130 R., 56-7. (Krş. Sure, 53, âyet, 14.)

131 A.C.Kadir, “Deeds or Ideas”, Al-Hikma, V.5. 1973, s. 22.

İkbal'in üzerinde durduğu bu nokta, kanaatimiz odur ki, açık ve seçik bir biçimde vuzuha kavuşturulacak bir soru değildir. Bu bakımdan, düşünürümüzün, hem tek tek benleri önemle alan bir felsefe anlayışını öne sürmesi, hem de fikrî açıdan bakıldığında âlemin panteist bir mahiyet arzettiğini söylemesi pek şaşırtıcı olmasa gerektir. İkbal, Tanrı - âlem arasında organik bir bütünlük görmekle Tanrıyı sınırlandırmak istemiyor; âlemi haricî sınırlamaların dışında düşünmek ve tutmak istiyor. Çünkü âlem, ona göre, Tanrının Yaratıcı faaliyetinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla sınır koyma da sadece Tanrıya aittir.<sup>132</sup>

Şimdi böyle bir Tanrı anlayışı ne ölçüde bir "Sınırlı Tanrı" anlayışdır? İkbal'e göre Tanrının "Mutlak" olması, O'nun sınırsız olması, O'na kapalı olan ve O'nun ulaşamadığı hiçbir şeyin bulunmaması anlamına gelir. *Dinî Düşünce*'nin muhtelif yerlerinde (Bkz. s. 5, 6, 64, 110, v.s.) "Sonsuz'un tezahürü", "Sonsuz'un idraki", "Sonsuz - Olan'ın Sonluyu şefkatle kucaklaması", v.s. şeklinde ifadelere tesadüf etmekteyiz. Buna rağmen, meselâ C.A. Kadir, M.S. Raschid ve daha birçok yazar, İkbal'in Tanrı kavramında bir sınırlılığın olduğunu söylemektedirler.<sup>133</sup> Kadir'e göre, "İkbal, ben'in yaratıcılığını ve hürriyetini korumakta o kadar titizlik gösteriyordu ki, sonunda Sünnî anlayışa ters düşen sınırlı Tanrı fikrini kabul etmek durumunda kaldı."<sup>134</sup> M.S. Raschid'de, çok açık olarak, İkbal'in "esasta ve temel de sınırlı bir ulûhiyet anlayışı getirdiğini" söylemektedir.<sup>135</sup>

Bu görüşlerin tam anlamıyla karşısında yer alan görüşlerde vardır. Bir tek örnek yeterlidir. Nached Qutab şöyle yazıyor: "... Fakat İkbal sınırlı Tanrı kavramını şiddetle reddetti."<sup>236</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla, ne İkbal'in sınırlı Tanrı anlayışını savunduğunu öne sürenler, ne de bu görüşün doğru olmadığını kabul edenler, konuyu enine-boyuna tartışma cihetine gitmektedirler. Her şeyden önce, bazı modern filozofların savundukları anlamda sınırlı Tanrı anlayışı, çok farklı çağrışımları olan nisbeten yeni bir kavramdır.

İkbal, Tanrının bir "ferdiyeti" olduğunu dile getirdikten sonra şu soruyu sorar: "Ferdiet sonluluğu içermez mi?" Ona göre, bu sorunun cevabı "hayır"dır. Tanrının yaratıcı kudreti her şeye nüfuz eder. Hiçbir şey O'nun karşısında "kapalı" veya "ulaşılmaz" değildir. Onun yaratıcı

132 A.g.e., s. 24.

133 M.S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London, 1981, s. 59.

134 N.Qutab, "Prayer and the Personality of God", *Al-Hikma*, 1970, N.4.63.,

135 R., 64.

136 R., 29.

faaliyetinin dışında ne zaman vardır, ne de mekân. "Mutlak Ben... sonsuz silsileleri ihtiva eder, fakat O, bu silsileler değildir."<sup>137</sup> Kanaatimizce, İktbal bu cümlelerin birinci kısmıyla deizmi, ikinci kısmı ile de panteizmi reddediyor. Eğer İlâhî Varlığın dışında ontolojik anlamda bağımsız bir varlık bulunsaydı ve Tanrının yaratıcı kudretinin o varlığa nüfuz etmemesi sözkonusu olsaydı, o zaman Tanrı sınırlı olurdu. Oysa böyle bir şey, İktbal'e göre, asla sözkonusu değildir. Onun, kozmolojik delili eleştirmesi ve yetersiz görmesi, sözkonusu delilin âlemi Tanrı karşısında bir "başka" varlık şeklinde düşünmesi idi. Yani bu delil, önce âlemi ilâhî varlıktan koparmakta, sonra da âlemden hareket ederek Tanrının varlığını isbata koyulmaktadır.

Tanrı, kendi kudretini ve hürriyetini bizzat kendisi sınırlandırıyor. Bu, benliği olan varlıkların vücut bulması için ilâhî hikmetin seçtiği bir yoldur. Dolayısıyla, Tanrıyı sınırlandıran bir başka varlık olmadığı için O'nun sonlu ve sınırlı olması düşünülemez, İktbal'e göre. Tanrının, benlere, kısmen de olsa kendi kendilerini belirleme gücünü vermesi, O'nun gücünün bir işaretidir, güçsüzlüğünün değil. Kaldı ki, öteki varlıklara her türlü imkânı veren Allah'tır. O hakikî mânâda sonsuzdur; ve bu yüzden de sonluyu dışında tutmaz.<sup>138</sup> Tanrı, Kur'an'ın deyimiyle "Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir ve Bâtındır."<sup>139</sup>

Eğer sonsuzluk ve sınırsızlık ile "nüfuz edilemeyen, ulaşamayan bir şeyin dışarıda kalmaması" anlatılmak isteniyorsa, İktbal'in ulûhiyet kavramında sonsuzluk ve sınırsızlık vardır. Yine, eğer bu kelimelerle "Tanrının, kendi varlığını hiçbir bakımdan başka bir varlıktan almadığı" dile getirilmek isteniyorsa, İktbal'in Tanrısı bu anlamda da sınırlı değildir. Yukarıda arka arkaya verdiğimiz iktibasların ilki bunu açıkça ortaya koymaktadır. Belki şu şekilde düşünülebilir: Mademki İktbal, "âlem Tanrının bir davranışdır" diyor, ve mademki âlem sınırlıdır; o halde Tanrının da *bir anlamda* sınırlı olması gerekir. İktbal'in felsefesini dikkatlice inceleyince, böyle bir muhakeme tarzının da doğru olmadığını görürüz. Her şeyden önce âlem, ilâhî kudret ve hikmetin sadece *kısmî* bir tezahürüdür. Oradaki sonluluk ve sınırlılığı Tanrıya mâletmek anlamsız olur. İkinci olarak, İktbal açıkça demektedir ki, Mutlak Ben, varlıklar dizisini kuşatır, ama O, bu dizilerin kendisi değildir. Bu durumda, İktbal'in sınırlı bir Tanrı anlayışını benimsediğini savunanların *Dini Düşünce*'de yer alan ve Tanrı'nın sonsuzluğunu açıkça dile getiren ifadeleri görmezlikten gelmeleri doğru bir şey olmasa gerektir.

137 R., 31.

138 R., 59-60.

139 Religion in the Making, s. 195.

Acaba bu mahiyette olan bir Varlık'a, yani Tanrıya, değişme atfedilebilir mi? Hatırlanacağı gibi, Whitehead ve Hartshorne için bu sorunun cevabı pek güç değildir: Onlar, ilâhî varlıkta zaten değişme ve oluşma sürecine dahil olan bir *yan* görüyorlardı. İkbal, böyle bir ayırımı gitmediği için konuya farklı açıdan bakmak zorundaydı. İkbal'e göre, seri halinde değişme –bir durumdan başka bir duruma geçiş– yetkinsizliğin bir işaretidir. Eğer değişmeyi böyle anlıyor isek, bunu ilâhî hayata atfetmek, üstesinden gelinemeyen güçlükler çıkarır. Mükemmel olma, yani bir halden nisbeten mükemmel olan bir hale geçiş şeklinde anlaşılan değişmenin Tanrıya atfedilemeyeceği açıktır. Fakat değişmeyi, daima seri halindeki değişme şeklinde düşünmeyebiliriz. Şuurlu tecrübemiz, diyor İkbal, seri halindeki sürenin derinliklerinde hakikî bir sürenin (*real duration*) bulunduğuna işaret ediyor. İşte, İlâhî hayat, farklı hallerin sırayla ardarda geldiği bir değişme içinde değil, mahiyeti sürekli yartma olan bir hakikî süre içindedir. İşte Tanrı *bu anlamda* değişir. Başka türlü düşünmek, O'nun tam bir faaliyetsizlik, gâyesizlik ve donmuşluk içinde olduğunu tasavvur etmek olur ki, bu mümkün değildir. Yaratıcı Ben'in değişmesi Yetkinlik içinde olur, yetkinliğe *doğru* değil. Tanrının hayatı, ulaşılmak istenen bir gâyenin ardından gitmek şeklinde değil, bir tecelli ve tezahür şeklinde düşünülmelidir. Sonsuz imkânlar bu tecelli sayesinde gerçekleşir ve İlâhî Varlık, süreç boyunca daima bütünlüğünü muhafaza eder.<sup>140</sup>

Whitehead ve Hartshorne'un felsefesinde Tanrının bir yanı oluşum sürecine bağlı olarak “zenginleşiyordu”. Bu zenginleşme kognitif bilgi ve ahlâkî sıfatlar alanında değil “estetik tecrübe” (Whitehead'ci anlamda) alanında idi. Fakat her iki düşünür için de Tanrının değişmeyen bir yanı vardı. İkbal, biraz önceki cümlesinde de görüleceği gibi, Mutlak Ben'in varlığını süreç boyunca aynı kaldığını söylüyor. Whitehead ve Hartshorne “oluşan” ilâhî yana seri halindeki değişmeyi atfetmektedirler. İkbal çiftkutuplu ulûhiyet anlayışına gitmediği için bu çeşit bir değişmeyi Tanrıya atfetmez. Âlemi Tanrının bir “davranışı” şeklinde gördüğü için değişme, saf süre içindeki ilâhî hayatın dahilinde seri halinde olmayan bir mahiyette olmaktadır. İmdi, “sınırlı Tanrı” kavramını “âlemin düzenine ait olan sınırlılığa ve eksikliğe iştirak eden varlık” şeklinde tanımlandığı takdirde Whitehead ve Hartshorne'un Tanrısı *sadece bir bakıma* sınırlı olmaktadır. İkbal, âlemi Tanrıyla organik bir bütünlük içinde gördüğü için Tanrı bu anlamda sınırlı olmamaktadır. Do-

140 A.E., s.155.



layısıyla, sınırlı Tanrı kavramını İkbâl felsefesinde görenlerin durumunu haklı görmek mümkün görünmemektedir.

Ashında "sınırlı" Tanrı kavramının modern felsefede savunucu bulmasının bir sebebi de kötülük probleminin üstesinden gelme arzusudur. Whitehead ve Hartshorne, kötülüğü, varlıkların kısmî olarak kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülüğü yapabilme hürriyetine sahip olmalarının tabii bir sonucu görmektedirler. Whitehead'e göre, kötülük reel olup varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, gâye çatışmasından ve varlıkların kendilerine sunulan imkânları reddetme hürriyetine sahip olmalarından doğmaktadır. Hür olarak karar verme ve sosyal dayanışma zorunluluğu, hem iyiliğin hem de kötülüğün dayandığı zemindir. Bu bakımdan, evrende kötülüğün bütünüyle ortadan kaldırılması, Whitehead'e göre, söz konusu olamaz. Kötülük pozitif ve yıkıcıdır, oysa iyilik pozitif ve yapıcıdır. Kötülük istikrarsızdır, dünyanın ahlâkî düzeninin sağlamlığı, işte bu istikrarsızlıktan yararlanmaktadır.<sup>141</sup> Yaratıcı tempo süresince bazı kayıpların olması kaçınılmazdır. Özellikle şuur sahibi varlıkların ortaya çıkması, trajedi, hayâl kırıklığı, ümitsizlik v.s. yi de beraberinde getirmiştir.

Tanrı, "oluşan" yani iyiliği de kötülüğü de "duyar". Whitehead'ın Tanrıyı "acıları paylaşan dost" diye tasvir etmesi bundan dolayıdır. Öyle görünüyor ki, Whitehead'e göre, kötülük ilâhî tecrübeye bir değişikliğe (*transmutation*) uğrar ve iyilik için kullanılabilir bir hâle gelir.<sup>142</sup>

Tanrı, Whitehead ve Hartshorne'un görüşünde, kötülüğün yaratıcısı değildir. Ahlâkî kötülük bizim eserimizdir, Tanrının değil.<sup>143</sup>

İkbâl'in kötülük problemi hakkındaki görüşleri Whitehead'inkilere oldukça yakın görünmektedir. "Allah, bütün iyilikleri elinde tutar" (3;25) âyetine temas eden İkbâl, şöyle devam eder: Madem ki meşiyetullah hayırlıdır, burada çok önemli bir mes'ele ortaya çıkıyor. Modern ilim gösteriyor ki, tekâmülün seyri içinde cihanşümül bir acı ve haksızlık vardır. Haksızlık insana inhisar eder, ama acı çekme neredeyse âlemşümlüdür.

Görülüyor ki, diyor İkbâl, âlemin hayatında ahlâkî ve fizikî kötülük bütün dehşetiyle gözler önündedir. Allah'ın iyiliği ve kudreti ile O'nun yarattığı bu âlemde bulunan bu çapta kötülük nasıl bağdaştırıla-

141 "Whitehead's Idea of God", Schilpp., s. 553.

142 R., 81-2.

143 R., 86 vd.

bilir? Bu elim mes'ele Teizmin can mes'elesidir. Meşhur İngiliz şairi Browning gibi iyimserlere bakılırsa, dünya mükemmeldir. Alman filozofu Schopenhauer gibi kötümserlerde ise, dünyayı sürekli bir kış gibi görürler. İktbal'e göre, iyimserlikle kötümserlik arasında ciddi bir tartışma konusu olan bu problem, hâl-i hazır bilgimizle çözüme kavuşturulamaz. Zihin yapımız eşyayı ancak bölük pörçük kavrayabilecek bir kabiliyete sahiptir. Büyük yıkıntılara sebep olan ve aynı zamanda hayatı besleyen ve genişleten kozmik güçlerin mânâ ve ehemmiyetini tam olarak anlayamamaktayız. İnsan davranışının iyiye gitme imkânına ve insanın tabiat kuvvetlerine hâkim olabileceğine inanan Kur'ân'ın beyânını iyimserlik ve kötümserlik diye vasıflandıramayız. Onun görüşünü, gittikçe gelişen bir dünya anlayışını benimseyen ve insanın nihayette kötüyü yeneceği ümidini besleyen bir "iyileştiricilik yolu" (*meliorism*) şeklinde vasıflandırmak daha doğru olur.<sup>144</sup>

Bu güçlüğü anlamakla ilgili olarak en iyi ipucunu, "Âdem'in düşüşü" ile ilgili hikâye vermektedir. İktbal bu kıssa üzerinde önemle durur ve Kur'ân da yer alan ifadelerle Tevrat'ta yer alanlar arasında bir karşılaştırma yapar.

İktbal, Kur'ân'da yer alan ifadelerden kötümser bir dünya görüşünün çıkarılamayacağını söyler. Âdem'in itaatsizliği, insan varlığında özbenlik-şuurunun bir işareti, hürriyetin bir nişânesidir. İnsan'ın ilk itaatsizliği, belki de onun ilk hür seçimi idi. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı, onun ahlâkî değeri olmazdı. Öteki hür ben'lerle alış-veriş içine giremeyen insan, iyilik hâsil eden varlık haline gelemez. Hürriyet, iyiliğin önşartıdır. İmdi, seçme hürriyetine sahip bir varlık yaratmak, bir tehlikeyi de göze almaktır. Çünkü iyiyi seçme hürriyeti, kötüyü seçme hürriyetini de beraberinde getirir. Allah'ın böyle bir riski göze almış olması, O'nun insana gösterdiği büyük güvenden dolayıdır. İnsanın vazifesi, bu güvene lâyık olduğunu göstermektir. Demek ki iyi ve kötü birbirinin zıttı olmakla beraber aynı bütünü içinde yer alıyor. İnsanın acı dolu fizikî bir çevreye dahil edilmesi, cezalandırılmak için değil, onu sürekli bir büyüme ve gelişmenin zevkine mahrum bırakmamak içindir. Şüphesiz, sonlu Ben'in genişleyen ve zenginleşen hayatı, çabalarla ve yanılmalarla yoluna devam edecektir. İşte "fikrî kötülük" olarak vasıflandırabileceğimiz yanılma, İktbal'e göre, tecrübenin oluşumunda vazgeçilmez bir unsur olacaktır. Benlik vasfına sahip bir yaşama tarzını benimsemiş benliğin sınırlılığundan kaynaklanan birçok eksiklik ve yetersizliklere açık olmak demektir. Bu, Kur'ân'ın deyimiyle, büyük bir

144 R., 66-7.

“Emanet” e sahip olarak yaratılmanın (33; 72) bedeli olmaktadır. Bu soruyu, yani kötülük problemini daha fazla ileriye götürmek, kozmik güçleri tam olarak bilmekten âciz olan insan aklının sınırlarını zorlamak demektir.<sup>145</sup>

### III. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ:

Yirminci yüzyılda gerek tabiat bilimlerinde, gerek sosyal bilimler alanında yapılan inceleme ve araştırmalar, değişme kavramına güç kazandırmış, dinamik bir evren ve toplum anlayışını ön plâna çıkarmıştır. Bu durum, dinin, özellikle de ilâhiyatın temel kavramlarının yeniden anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açmıştır. Whitehead, Hartshorne ve İkbâl, bu kapıyı daha çok aralayan ve felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran üç büyük çağdaş düşünür olmuştur.

Her üç düşünür de dinamik bir ulûhiyet anlayışını savunmaktadır. Whitehead, Tanrıyı “Bilfiil Varolan” olarak tasvir ediyor ve bütün bilfiil varolanlarda olduğu gibi Tanrıda da bir çift-kutupluluk (dipolarity) görüyor: Değişme sürecine dahil olmayan “aslı yan”, sürece dahil olan “Oluşan yan”. O, organik bir bütünlük arzeden âlemdeki süreklilik ve değişmenin hakkını ancak bu yolla teminat altına alıyor ve dolayısıyla deizm ve panteizm çıkmazından kurtulmaya çalışıyor. Whitehead felsefesinde Tanrı, kozmolojik yapıyı tamamlayan bir ilke değildir. Tanrı olmadan imkânlar dünyasını, imkândan fiile geçişi, geniş anlamda tecrübeyi, sürecin başlaması ve devamını açıklamak mümkün değildir. Ne varki Tanrı, Whitehead felsefesinde klasik anlamda yaratıcı olmuyor ve geleneksel olarak kendisine atfedilen özelliklerin bir kısmını yitiriyor; zorlayan değil, ikna eden bir varlık oluyor. Bize öyle geliyor ki Whitehead, bu noktaya Hristiyanlığın “Galile dönemi kaynağı”na (kendi deyimi) gidip aşk kavramına geniş metafizik bir anlam vermek suretiyle geliyor. Bu noktaya gelmekle de teizmin iki hâkim görüşünü bir yana itmeye çalışıyor: Sezar’a atfedilen sıfatlara sahip “İmparator Tanrı” anlayışını; özellikle ahlâkî konularda kılı kırk yaran “sert ahlâkçı Tanrı” anlayışını. Bu her iki görüş de, Whitehead’e göre, bilfiil varolanlara hakikî bir hürriyet tanımaz.

Hartshorne, daha da ileri giderek teslis inancını bile “İkili aşkınlık ilkesi” ile açıklamaya çalışıyor. O, Hristiyanlığın özüne uygun yeni bir teizm çeşidi geliştirme emelindedir. Bize öyle geliyor ki, Hartshorne’-

un tahlillerinden ziyade vardığı sonuç, Hz. İsa'nın teslis içindeki yeri ve rolünü merkez olarak almakta ve bu role felsefi bir ifade getirmektedir.

İkbal, tahlil gayesiyle olsa bile, ilâhî hayatta ikili bir ayırma gitmiyor. O, Whitehead'ın temel bazı görüşlerini kabul etmekle beraber Kur'an'ın ulûhiyet anlayışının canlı bir Tanrı-âlem münasebetinin kurulması için yeterli olduğuna inanır. Gerçi İkbal, sürekli gibi görünen fizik dünyasının daha sürekli bir şeye dayandığını ve bu şeyin değişme-süreklilik ikilisini bir araya getirdiğini - dolayısıyla hem değiştiği hem de değişmediği düşünülebilen bir varlığın bulunduğunu - keşfetmenin mümkün olduğundan sözeder. Ama bu "şey" in ne olduğunu açıklamaz.

Bir husus dikkat çekicidir: Üzerinde durduğumuz her üç düşünürde de, inandıkları dinlerin şu veya bu anlamda menşesine gitme arzusu vardır. Bu, takınılması gereken sağlam bir tutumdur; çünkü gerek klâsik Hıristiyan ilâhiyatı, gerek İslâm felsefesi ve -belli bir yere kadar- kelâmı, Hıristiyanlık ve İslâm'ın aslından gelmeyen bir yükün altındadır. Bu, esas itibarıyla klâsik Yunan metafiziğinin getirdiği bir yükür. Yeniden-kurulma arzusunda olan her dinî düşünce, bu yükü gözden geçirmek mecburiyetindedir.

İkbal'in ulûhiyet anlayışının büyük ölçüde Kur'an'a bağlı kalınarak formüle edildiğinden şüphe yoktur. Fakat yine de bu anlayış da açıklığa kavuşturulması gereken bir sürü noktalar vardır. Sözü gelişi Kur'an, Allahın sürekli bir faaliyet içinde olduğunu (fa'al) söylüyor ama O'na *değişme* atfetmiyor. Allah, Kur'an'da kendi iradesiyle kendi hürriyet ve kudretine *sınır koyduğunu* da söylemiyor. Yine ilâhî hayatta bilgi, kudret ve irade arasında bir özdeşliğin bulunduğu konusu da İkbal'in ortaya koyduğu tartışmadan daha şümüllü ve kritik bir tartışmayı gerekli kılan bir meseledir. İkbal'in bu meseleyi aydınlatabilmesi için "Tanrı bilir, murad eder ve yaratır" şeklinde dile getirilen fikri -ki klâsik kaza ve kader anlayışı buna bağlı olarak açıklanmaktadır- geniş bir tahlil ve tenkid süzgecine tabi tutması gerekirdi. İkbal'in Kur'an'da "okuduğu" ulûhiyet anlayışı doğru olabilir, ama âyetlere dayanılarak bunun *gösterilmesi* gerekirdi. Meselâ, yukarıda sözünü ettiğimiz özdeşlik konusu, o zaman, belki açıklığa kavuşur ve bu şekilde "Tanrının bilmesi yaratmasını içerir" iddiasını daha iyi anlayabilirdik.

İkbal'in bilgi ile yaratma arasında kurduğu özdeşlik açısından Whitehead'ın "Tanrı zorlamaz, ikna eder" cümlesini değerlendirmek, her iki düşünür arasındaki görüş yakınlığı ve farklılığı hakkında bir fikir verebilir. Eğer Tanrı zorlayan bir varlık olsaydı, hürriyetin varlığı tehlikeye

girerdi. İnsanın hürriyeti, sözkonusu olduğunda ikna fikrinin esas olduğu Kur'an'da da gayet açık olarak belirtilmiştir. Ne varki, "Tanrının bilmesi yaratmayı içerir" dediğimiz zaman – ki biz İkbal'in her iki kavram arasında kurduğu özdeşlikten bu sonucu çıkarmaktayız– Whitehead'in bu cümlesini bile kullanmaya gerek kalmıyor. Madem ki Tanrının bilmesiyle yaratması bir oluyor, o zaman ne zorlanacak ne de ikna edilecek bir durum ortada kalıyor demektir. Bir varlık için Tanrı yeni bir imkân düşününce (veya bilince) o, imkân zaten gerçeklik kazanmış oluyor. Artık imkânın reddedilmesi diye bir şey olamayacağı için "zorlama" veya "ikna" da sözkonusu olmamak gerekir. Kaldı ki İkbal, ilâhî hayatın dışında ve bu hayat karşısında "muhalif unsur" gibi duran bir varlık kabul etmiyor, düşünce ile varlık arasında (Hegelci türden) bir ayniyet görüyor. Burada âlem, Tanrının "davranışı" durumunda oluyor. Öyle görünüyor ki, bu tutum, İkbal'i, onun bütün itirazlarına rağmen panteizme iyice yaklaşıyor. Âlemi bütünüyle bir "Ben" eşkinde tasavvur etmekle bu yaklaşma pek önlenmiş olmuyor. Bu son ifademizdeki "yaklaşma" sözünü İkbal'in panteist bir mütefekkir olduğunu söylemek için değil –çünkü o, panteizmi açıkça reddettiğini söylüyor– durumun oldukça kapalı olduğuna işaret etmek için kullanıyoruz.

İkbal'in "çokluk" (pluralism) fikri de, yukarıdaki tutumundan dolayı bize pek açık görünmemektedir. Eğer, âlem, İkbal'in öne sürdüğü gibi "Mutlak Ben" in bir tezahürü" ise, Tanrının dışındaki "benlere" –eğer "dışında" sözünü kullanmamıza izin verilirse– kendi kendilerinin kısmî sebepleri olma" gücünü nasıl verebiliriz? Bize öyle geliyor ki, Whitehead, yaratma kavramını, Tanrı kavramından daha geniş tutmakla bu güçlüğü üstesinden gelmeye çalışmıştır. Şöyle ki, Tanrı da öteki şeyler de "bilfiil varolanlar"dır. Hepsisi de "yaratma"nın içinde mütalâa edilmektedir. Gerçi Whitehead'e göre yaratma, daha önce işaret edildiği gibi, bir fâil değildir. Yaratma *anlarının* dışında yaratmanın kendi başına bir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla onu Tanrıya dışarıdan etki eden bir kuvvet gibi görmemek gerekir.

İkbal, böyle düşünmüyor. O, her şeyi *İlahî* yaratmanın içinde görüyor, fakat bir yandan da varlıklara kendi kendilerini belirleme gücü veriyor. Hem Bir'e, hem de "çoklar âlemi" ne hakkını vermeye çalışıyor. Ama bunu *nasıl* başardığını *Dinî Düşünce*'den çıkarmak bize pek mümkün görünmüyor. Whitehead'in tutumu, teolojik açıdan güçlük doğurucu nitelikte olmakla birlikte, kendi kozmolojisi açısından hiç değilse, tutarlı görünmektedir. Onun ezeli objeleri, "yoktan yaratma" fikrini, yaratma kavramını en geniş kavram olarak görmesi de öteki bilfiil şey-

lere kendilerini belirleme gücünün verilmesi düşüncesinin inkâr edilmesi ihtimalini dışarıda tutuyor. İktbal'in bu nokta ile ilgili tutumu klâsik teizmde yaygın tutuma daha yakındır: Ne *var* ise, ilâhî yaratma fiilinin bir etkisi veya neticesi olarak vardır. Bu fiilin dışında olmak, varolmamak demektir.

Burada yaratma konusu üzerinde bu kadar durmamızın sebebi, klâsik teizmle süreç teizmi arasındaki en önemli farkın bu alanda olmasıdır.

Burada görüşlerini incelemeye çalıştığımız düşünürlerin âlemin yapısına ilişkin görüşlerini –ki daha çok modern fiziği ve kısmen de bilimsel ve felsefî kozmolojiyi ilgilendirmektedir– eleştirme konusu etmiyoruz. Bizi burada asıl ilgilendiren konu, sürekli bir oluşum içinde olan âlem görüşünün Tanrı kavramının tahliline yansımalarıdır. Süreç kavramını temel alan düşünürler, onlardan bir kısmının öne sürdüğü gibi, yeni bir din anlayışı değil, yeni bir felsefî teizm görüşü getirmiştir. Şüphesiz böyle bir teizm, beraberinde bir sürü problemler getirmektedir. Proses teizmi, birçok bakımlardan yenidir. Onun ne ölçüde geniş kapsamlı ve tutarlı olduğu veya olmadığı, hele bu teizm anlayışının İslâma hangi noktalarda uyup uymayacağı, bizim burada girişmeye cesaret ettiğimiz araştırmadan daha ayrıntılı çalışmalara bağlı olarak açıklık kazanacaktır.